

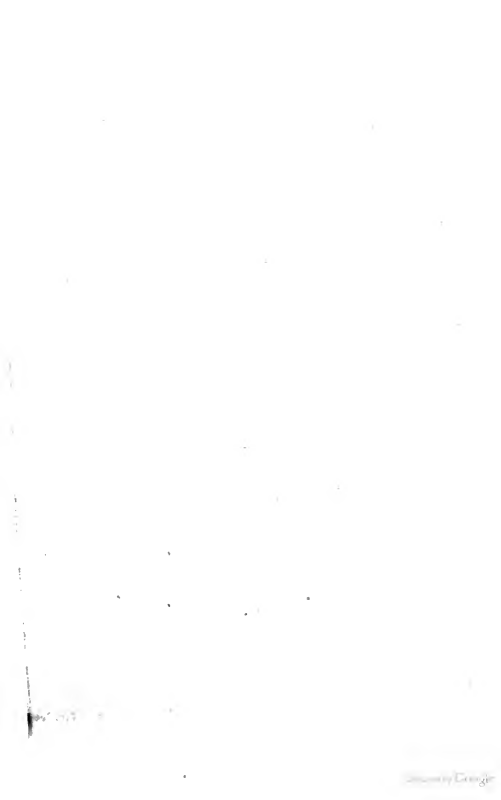


TD 165436
gen 12776

C. 2⁸ Inv. 11950

F. f. 8. g. 70
(2005)

Una trascrizione di
questo libro scrisse
il Fiorentino nella
Rev. Europe, gennaio
1870, pp. 344-350.



SAGGIO

INTORNO

AD ALCUNI FILOSOFI ITALIANI MENO NOTI

PRIMA E DOPO

LA PRETESA RIFORMA CARTESIANA

per

ROMUALDO BOBBA

Preside del R. Liceo Giannone



BENEVENTO

STABILIMENTO TIPOGRAFICO DEL COMMEND. GAETANO NOBILE

1868.

Proprietà Letteraria

ALLA MEMORIA

DI

MIO PADRE

Satis mirari non quco, unde hoc sit tam insolens
domesticarum rerum fastidium.

Cic. de Finib. lib. 1. §. III.

PREFAZIONE

« *Gl'Italiani dopo Gian Battista Vico non intrapresero ricerche filosofiche originali, e in parte non trattarono che speciali scienze filosofiche applicate (come Filangieri e Beccaria la scienza della legislazione): in parte presero in prestito dagli stranieri* ». Così il Wendt riformatore e continuatore del compendio del Tennemann. Il Cousin sebbene abbia consacrato alcune pagine alla Scienza Nuova di Vico e nominato una volta il Genovesi, tuttavia nelle sue lezioni di Storia della Filosofia afferma che l'ultimo filosofo italiano fu Campanella. Adunque non deve far meraviglia che gli Storici recenti della filosofia non facciano che su per giù ripetere i giudizi del Wendt e del Cousin e che si credano in buona fede dispensati d'occuparsi a ricercare se veramente non si possa nulla contrapporre ai medesimi. D'altra parte se giudicano con tanta disinvoltura i pensatori italiani da due secoli e mezzo in poi, non è da credere che parlando dei filosofi italiani anteriori a Cartesio, rendano loro la dovuta giustizia, ovvero con nuove ricerche procurino di riempire

le molte lacune lasciate dal Bruckero e le moltissime dagli Storici posteriori.

Del resto la colpa non è tanto degli stranieri quanto nostra. Ad eccezione di Appiano Buonafede non abbiamo alcuno scrittore che abbia dopo di lui tentato la storia universale della Filosofia, nè la storia particolare della Filosofia italiana. Al Buonafede non sarebbe mancato nè l'ingegno nè gli studi per fare qualche cosa di meglio che per lo più compendiare il Bruckero e combatterne i giudizi, come lo dimostrò nella sua operetta veramente magistrale delle Conquiste celebri; ma o il tempo o la volontà gli vennero meno per riempire le lacune lasciate dal Bruckero rispetto ai filosofi italiani; e dopo il Buonafede non credo che i supplementi del Poli, e quelli del Fontana al Compendio del Tennemann lascino più nulla a desiderare in questa materia.

Oltredichè in Italia da trent'anni in poi, mi pare che l'affermazione del Cousin riguardo all'origine della Filosofia moderna, la quale secondo lui incomincerebbe dalla pubblicazione del discorso del Metodo e precisamente nell'anno 1637, sia stata generalmente accettata senza benefizio d'inventario.

Esaminare se questa affermazione del Cousin, ripetuta dal Bouiller, dal Saisset, dal Millet e da molti altri scrittori sì stranieri che nostrali, regga ad una critica severa ed imparziale, provare che la Filosofia cartesiana non è identica alla Filosofia moderna, e che la Filosofia cartesiana non incomincia con Cartesio, e, coll'analisi di opere filosofiche specialmente italiane anteriori a Cartesio, che la riforma del metodo di filosofare era già compiuta in Italia prima che Cartesio pubblicasse il suo discorso del Metodo; stabilire colla scorta dei fatti che l'opinione sostenuta dal Cousin e da' suoi discepoli intorno all'origine della Filosofia moderna non incomincia che col Cousin medesimo; ecco sommariamente l'oggetto della prima parte di questi studi.

Nella seconda, dopo aver indicato le vicende del Cartesianoismo in Italia, si espongono le opinioni di alcuni dei nostri pensatori i quali tentarono di conciliare le vecchie e nuove dottrine patrocinando un eclettismo più o meno illuminato e conforme ai principii della sana ragione.

Nella terza toccato brevemente delle condizioni della Filosofia scolastica e peripatetica in Italia alla stessa epoca, si esaminano le opere di alcuni Filosofi che ne furono i rappresentanti ma in diverse misure; perciocchè altri non fecero che esporre e commentare la dottrina del Peripato; mentre altri l'abbracciarono nella sua universalità ma subordinandola ai nuovi principii insegnati da Giambattista Vico.

In uno scrittarello¹ pubblicato l'anno scorso, cercai di dimostrare l'ingiustizia degli storici della Filosofia per aver taciuto sistematicamente delle opere di Antonio Genovesi, delle quali faceva un'esposizione assai particolarmente reggiata ed un esame critico.

Confesso che quel lavoro lascia a desiderare; pur tuttavia fu giudicato molto favorevolmente da riviste letterarie e scientifiche e da giornali autorevoli, e l'autore incoraggiato a proseguire negli studi intrapresi.

Laonde, mentre con sentita riconoscenza rendo pubbliche grazie a tutti coloro che tanto benignamente apprezzarono il mio tentativo, sciolgo la promessa procurando ora di dimostrare che molti altri italiani prima e dopo di Cartesio coltivarono con ardore le filosofiche discipline e le loro opere, almeno in Italia, non dovrebbero essere ignorate dagli studiosi della Storia della Filosofia.

Il mio nome è troppo oscuro nella repubblica letteraria perchè spero di trovare lettori; tuttavia anche quando sapessi di non averne alcuno, non vorrei perciò metter-

¹ Saggio intorno alla vita ed alle opere di Antonio Genovesi—In 8.^o grande di pagine 90—Benevento pei tipi di Gaetano Nobile.

mi in grave pensiero, non perchè non abbia per certo che uno dei maggiori compensi delle durate fatiche è il saperle apprezzate se non pel loro valore intrinseco almeno per la buona intenzione; ma perchè per dimostrare l' assunto propostomi, essendo stato obbligato di prendere ad esame i giudizi degli espositori e confrontarli colle dottrine originali, mi pare di aver allargata la cerchia delle mie cognizioni e soprattutto riconosciuto con quanta verità il Fabbroni fosse spinto ad esclamare: « quonam » igitur fato nostro fit, ut Italorum gloriæ maxime invideatur a Gallis, ut ne eos quidem laude dignos arbitrentur, a quibus multa non modo sumpserunt, sed etiam surripuerunt? ».

Nella per me più favorevole supposizione che abbia un lettore, debbo ancora rendere ragione della economia generale del mio lavoro.

E primieramente avverto che il concetto fondamentale del medesimo è di dimostrare che l'opera dei filosofi italiani nella riforma della filosofia moderna, non fu finora debitamente apprezzata dagli storici della Filosofia; quindi tutte le ragioni che ho potuto addurre, mirano a questo scopo.

In secondo luogo procurai di essere breve nell' esame delle opere dei pensatori italiani già ricordati dagli storici della Filosofia, mirando specialmente a vagliare i giudizi dai medesimi pronunciati sul merito di quelli ed a riempire certe lacune che li rendevano incompiuti; ma mi diffusi assai largamente nell' esporre ed esaminare le opere di quei pensatori il cui nome è appena ricordato o non si legge nemmeno negli storici della Filosofia. Così se mal non m'appongo credo che finora nessuno abbia esaminato le opere filosofiche di Iacopo Acconzio, di Sebastiano Erizzo, di Fortunato da Brescia, di Edoardo Cor-

1 Fabbroni Italorum excellentium vitæ — V. 12. pag. 5.

sini, di Iacopo Faggiolati, di Giambattista Capasso, o presentato una esposizione particolareggiata di tutte le opere dello Stellini; nemmeno credo che si sia fatto uno studio severo della riforma del metodo di Filosofare compiutasi in Italia in rapporto colla Filosofia moderna prima che Cartesio pubblicasse il suo discorso del metodo.

In terzo luogo mi son fatto scrupolo di studiare gli autori da me esaminati nelle loro opere; quindi se ho errato nei miei giudizi ciò derivò dalla pochezza del mio ingegno ma non dalla mancanza di dati certi sopra cui appoggiarli.

Finalmente la critica versando specialmente intorno ad opere scritte o in francese o in latino, fui lungamente in pensiero se dovessi citare gli autori nel loro linguaggio originale ovvero darne la traduzione, ponendo in calce i brani originali; ma dovetti rinunciare a questo mezzo per non ingrossare il libro a dismisura; e dovendo scegliere tra una traduzione che forse poteva non sempre presentare e fedelmente il pensiero dell'autore, e le parole originali ho preferito di riportare le parole originali, confortato specialmente dall'autorità di uno dei più grandi critici moderni, Pietro Bayle, il quale nel suo *Dizionario Storico filosofico*, all'articolo *Carneade* scrive nei seguenti termini: « *Plusieurs blameront l'entassement de passage, que l'on vient de voir; j'ai prévu leurs dédains, leurs dégoûts, et leurs censures magistrales, et n'ai pas voulu avoir égard. J'ai mieux aimé faire le copiste, pour l'utilité de ceux qui sans sortir de leur place sont bien aises de s'éclaircir historiquement des opinions des anciens, et de voir les originaux des preuves, je veux dire les propres termes des témoins.* »

Benevento 1 maggio 1868.

PARTE PRIMA

Antecedenti della Filosofia Cartesiana

PARTE PRIMA

CAPO I.

SE LA FILOSOFIA MODERNA SIA INCOMINCIATA DA CARTESIO

Fere ea, quæ ab Italis nostris de rebus ad philosophiam pertinentibus scripta sunt, ab esteris aut contemnuntur aut ignorantur — Fabroni Vitæ Itatorum etc. v. 12 pag. 116.

Queste parole che si trovano nella Epistola premessa alla vita dello Stellini, mi tornarono piu d'una volta in mente nel leggere «*La storia e la Critica della Rivoluzione cartesiana di Francesco Bouiller.*» Il libro del signor Bouiller comprende due parti: nella prima si propone di determinare quali erano le condizioni della Filosofia avanti di Cartesio; nella seconda espone ed esamina la rivoluzione filosofica compiuta da Cartesio. Noi restringeremo il nostro esame alla prima parte; perciocchè se ci riesce di dimostrare che il signor Bouiller non ha saputo stabilire il vero stato della Filosofia prima che Cartesio pubblicasse il suo *Discorso sul metodo*, ne verrà per logica conseguenza che la rivoluzione cartesiana dovrà essere giudicata con criterii diversi da quelli di cui fa uso il Bouiller medesimo.

» Quelles sont les circonstances philosophiques qui avaient préparé, au commencement du XVII Siècle, le rôle et la

» venue de Descartes, quelle est l'origine et la nature de la
 » philosophie scholastique dont le Cartésianisme a triomphé;
 » quelles sont les tentatives de réforme philosophique plus ou
 » moins hardies, plus ou moins heureuses, qui ont précédé la
 » réforme accomplie par Descartes; quels philosophes en ont
 » été les précurseurs? Telles sont les principales questions
 » auxquelles il faut répondre avant d'étudier en elle-même la
 » philosophie de Descartes ' ».

Non entra nel nostro piano di seguire l'autore nell'esame che egli fa della natura e della origine della Filosofia Scolastica; nè gli terremo dietro nell'esame delle cause che ne prepararono la caduta, eccettuato tuttavia ciò che afferma riguardo alla venuta dei Greci in Italia. Già il sig. Cousin aveva scritto:
 » c'est la prise de Constantinople qui a transporté en Europe les
 » arts, la littérature, et la philosophie de la Grèce ancienne,
 » et qui par là a changé complètement les formes qu'avait
 » eues jusqu'alors l'art, la littérature et la philosophie ² ». Il signor Bouiller ripete a un dipresso la stessa cosa, dicendo: « les
 » Savants de Constantinople, chassés de leur patrie par la con-
 » quête, apportèrent en Occident les originaux précieux des
 » ouvrages que, jusqu'alors, le moyen-âge n'avait connus
 » qu'à travers d'inexactes et barbares traductions, en même
 » temps que d'autres chefs-d'oeuvres qui lui étaient demeurés
 » entièrement inconnus. Ils firent en Italie ce qu'autrefois
 » leurs ayeux les grammairiens grecs avaient fait dans le même
 » pays vers la fin de la république romaine, ils y enseignèrent
 » la grammaire, la rhétorique, la dialectique et répandirent
 » l'étude de la langue grecque ³ ».

Così adunque tanto pel sig. Cousin quanto pel sig. Bouiller la Filosofia e la letteratura della Grecia antica non furono conosciute in Italia che dopo la presa di Costantinopoli. Fino al-

¹ Loco citato pag. 2.

² Histoire de la philosophie Tom. 1.

³ Loco citato pag. 11.

lora i capolavori della Filosofia e della Letteratura greca in Italia non erano conosciuti che per mezzo di inesatte e barbare traduzioni, per la ragione che il Medio Evo non li aveva conosciuti che in queste traduzioni. A noi pare che in queste affermazioni vi siano molte inesattezze e molti errori di fatto. La caduta di Costantinopoli essendo avvenuta nell'anno 1453, non sappiamo comprendere come tanto il Cousin quanto il Bouiller ignorino che da più d'un mezzo secolo in Italia si studiava e si conosceva la lingua greca, e si leggevano i capolavori della Grecia antica non più nelle barbare traduzioni di cui si era servito il medio evo, ma in traduzioni fatte sui veri originali, e più d'un Italiano leggeva gli originali medesimi.

Chiunque conosce gli elementi della storia della letteratura italiana, non ignora che tra le opere del Boccaccio ve n'ha una col titolo *Genealogia degli Dei*, la quale può dirsi la storia filosofica o la Filosofia della Mitologia greca. Ora è un fatto che il Boccaccio per comporre quest'opera, ebbe grandi aiuti da Paolo da Perugia bibliotecario di Roberto Re di Napoli, e si giovò ancora per gli studi massimamente greci di due illustri calabresi maestri ed amici non meno suoi che del Petrarca.

Il primo di quelli fu Barlaamo di Seminara in Calabria, il quale, per testimonianza degli stessi suoi avversari, Niceforo Gregora, e Gregorio Palama, tutti due greci, era uomo di acuto e perspicace ingegno, non meno eloquente che versato nei libri di Euclide, di Platone e di Aristotile. Ciò che rende credibili gli elogi tributatigli dal Boccaccio e dal Petrarca, quando parlano di lui come del loro maestro nelle lettere greche; ed il Petrarca afferma di lui che per consenso dei greci medesimi, » nè vi era allora, nè vi era stato da molti secoli in Grecia uomo di più insigne e vasta scienza * ».

Il secondo fu Leonzio Pilato discepolo di Barlaamo e pure maestro del Petrarca e del Boccaccio; i quali conosciuta la sua

* Epistole Senili, Trattato de Ignorantia sui — Boccaccio *Genealogia* libro XV.

profonda dottrina nelle cose Greche, lo accolsero e lo stipendiarono come maestro, lo proposero e lo elevarono alle pubbliche cattedre e da lui ebbero lezioni private e pubbliche ed una traduzione latina di Omero. Aggiungiamo quegli altri italiani istruiti nel Greco, di cui parla il Petrarca nella sua finta epistola ad Omero, in cui afferma che oltre i morti egli conosceva dieci italiani viventi dotti nel Greco; aggiungiamone altri dieci che non dovevano essere da lui conosciuti. Aggiungiamo il fervore e quasi la rivalità destatasi nei principi per la divisa restaurazione e quei valenti maestri, che non tanto gli strumenti della scienza, ma la sostanza delle scienze medesime andavano riparando, tra i quali va compreso il Petrarca; e risulterà evidente che se lo studio della grammatica, della retorica, della dialettica e della lingua greca contribuirono alla riforma della Filosofia ed alla caduta della Scolastica, questa riforma era già bene avviata quando i Greci di Costantinopoli vennero in Italia, sebbene concediamo che essi cooperarono efficacemente a diffondere lo studio della lingua greca e diedero un grande impulso agli studi filosofici.

Il Bouiller entra quindi in un breve esame dei filosofi che secondo lui precederono la riforma cartesiana, e conchiude che, tutti questi pensatori « avaient déjà beaucoup fait, sans » doute, et cependant beaucoup restait encore à faire. Ils avaient courageusement protesté contre le joug de la philosophie scholastique, mais tous n'avaient point osé protester ouvertement au nom de la raison humaine; la plupart avaient invoqué une autorité contre une autre autorité. Tous avaient pour but la ruine de la philosophie scholastique, mais les uns pour arriver à ce but, opposaient Platon à Aristote, d'autres le véritable Aristote à l'Aristote défiguré de la scholastique et de la théologie. Ceux-là même qui avaient protesté au nom de la raison humaine, n'avaient pas élevé leur protestation à la hauteur d'une méthode¹ ».

¹ Ibidem pag. 78.

Troppe cose potremo opporre a questo giudizio pronunziato dal Bouiller complessivamente intorno all'opera dei filosofi che precederono Cartesio. Ma siccome la prima parte dei nostri studii non mira ad altro che a svolgere queste opposizioni; così speriamo di poter dimostrare che i filosofi italiani, dei quali soltanto ci occupiamo, che precederono Cartesio, fecero assai di più per la riforma della Filosofia moderna di ciò che loro attribuisce il Bouiller. Per ora non faremo che due sole osservazioni; cioè primo che dall'esame fatto dal Bouiller delle dottrine di Pomponazzo, Vanini, Telesio, Campanella, Ficino, Patrizi e Bruno non si può in niun modo argomentare che cosa da loro imitò o prese Cartesio; e quindi saremo costretti a supplire noi a questa parte importantissima. In secondo luogo, non sappiamo comprendere perchè il Bouiller non abbia tenuto alcun conto di Galileo e della sua Scuola. Forsechè Galileo non entra per nulla nella riforma del metodo di filosofare? Stando alle parole di Bouiller «*ceux-là même qui avaient* » protesté au nom de la raison humaine, n'avaient pas élevé » leur protestation à la hauteur d'une methode» parebbe che l'opera del Galileo non vi abbia contribuito per nulla, tanto più che il signor Cousin afferma rotondamente «*ce qui (il me-* » todo di filosofare) n'était qu'une vague aspiration en Italie, » est devenu au delà de la Manche, entre les mains de Bacon, » et grâce au génie national, une direction précise, forte et ré- » gulière ¹ ». È dunque anche necessario di dimostrare che il metodo di filosofare in Italia prima di Cartesio e di Bacone era qualche cosa di più di una vaga aspirazione.

Preparato così il campo, il signor Bouiller entra nel vivo dell'argomento, scrivendo «*d'où vient qu'à Descartes seul* » nous attribuons l'honneur d'avoir consommé la grande ré- » volution philosophique du XVII siècle? Pourquoi à côté de » son nom n'avons nous pas placé celui de Bacon? c'est que » Bacon n'est pas le véritable chef de la philosophie moderne,

¹ Histoire de la philosophie pag. 372.

» c'est-à-dire le principal promoteur de ce mouvement philosophique qui rompit à jamais avec le moyen-âge et remplit le XVII^e siècle tout entier¹ ». Veramente è difficile a comprendersi come Cartesio abbia potuto essere il principale promotore di quel movimento filosofico che riempì il secolo XVII *tout entier*, mentre non pubblicò la prima sua opera che nel 1637, cioè dopo trascorso un buon terzo del secolo XVII; ed è un fatto che questo movimento era già incominciato prima della nascita di Cartesio. Ma di ciò in appresso. Bacone, aggiunge Bouiller, ha meriti incontrastabili, ma non può essere il capo della filosofia moderna. Difatti « comparez la mesure » de l'influence que l'un et l'autre ont exercée sur leur siècle. » A peine Bacon fut-il connu et apprécié par ses contemporains et par les hommes illustres qui vinrent après lui. C'est une question de savoir si Descartes, si Hobbes, si Newton » avaient lu les ouvrages de Bacon ».

Se adunque Bacone per gli argomenti addotti dal Bouiller non può dirsi il capo della filosofia moderna, noi vorremo dimandare perchè in luogo di Bacone non ha posto Galileo. Il signor Bouiller non può ignorare che Galileo non fu solamente apprezzato dai suoi contemporanei e dagli uomini illustri che vennero dopo di lui, ma esercitò una influenza positiva sulla riforma dello studio della Fisica, e le sue scoperte e quelle dei suoi discepoli furono e restano il fondamento delle teorie che s'insegnano ancora al giorno d'oggi. Oltredichè se si può dubitare che Hobbes abbia lette le opere di Galileo, si può affermare con certezza che le medesime furono lette da Cartesio e da Newton ed anche da qualche altro. Ma se il Bouiller avesse fatto questo parallelo non avrebbe più potuto scrivere: « L'influence de Descartes a été à la fois plus réelle, plus prompte » et plus décisive. Plus tard nous aurons à apprécier cette influence, qu'il suffise maintenant de dire que la philosophie de Descartes, quelques années après la mort de son au-

¹ Loco citato pag. 81.

» teur, dominait les plus hautes et les plus fermes intelligences
 » du siècle, et que Descartes en mourant laissait après lui une
 » nombreuse et forte famille philosophique. C'est donc bien De-
 » scartes qui est le véritable chef de la philosophie moder-
 » ne ¹ ». Noi abbiamo letto e riletto questo periodo e con-
 fessiamo di non aver saputo scoprire il nesso che lega la con-
 seguenza colle premesse. L'asserire che la filosofia cartesiana
 dopo pochi anni che era morto l'autore dominava « les plus
 » hautes et les plus fermes intelligences du siècle, et che Car-
 » tesio morendo lasciava une nombreuse et forte famille phi-
 » losophique » e poi conchiudere, dunque Cartesio è il vero
 capo della filosofia moderna, ci pare un argomento che non
 osserva le regole fissate da Aristotile. L'unica conclusione che
 deriva dalle premesse poste dal Bouiller, è questa: Cartesio è
 il capo della filosofia cartesiana. Bisogna adunque ancora di-
 mostrare che la filosofia Cartesiana e la Filosofia moderna
 sono la stessa cosa. Ecco ora come ragiona il signor Bouiller.
 » Descartes continue l'oeuvre de Pomponat, de Ramus, de
 » Giordano Bruno, de Vanini et de tous ceux qui, depuis le
 » commencement du moyen âge, avaient réclamé sous une for-
 » me ou sous une autre l'indépendance de la raison humaine.
 » Il est inspiré de leur esprit, mais il en est inspiré sans le
 » savoir. . . . Il est bien loin de se douter de ce qu'il doit aux
 » bûchers de Giordano Bruno, et de Vanini. . . . Il est l'héritier
 » direct, peu importe qu'il le sache ou qu'il l'ignore, de tous
 » ceux qui avant lui, dans un ordre d'idées quelconque, avai-
 » ent protesté au nom de la raison contre l'autorité ¹ ». Da
 queste citazioni parebbe che si dovesse concludere il contrario
 di ciò che si voleva dimostrare, cioè l'identità della filosofia
 moderna colla filosofia cartesiana; ma non è questo l'intento
 del signor Bouiller. Laonde dopo aver indicato alcune circo-
 stanze della vita di Cartesio per provare il suo grande amore
 per la scienza ed il desiderio di propagare la sua dottrina, il

¹ Ibidem pag. 81.

Bouiller continua: «Descartes en philosophie est un révolutionnaire. Sa mission n'est pas de continuer le passé, c'est-à-dire la philosophie scholastique, mais de rompre avec elle et de lui substituer une philosophie nouvelle¹». Confessiamo di non capire più nulla. Un momento fa Cartesio non era che il continuatore della Filosofia di Pomponazzo, di Patrizio, di Giordano Bruno, i quali certamente non professarono la filosofia scolastica, ora invece si afferma che la missione di Cartesio « n'est pas de continuer le passé, c'est-à-dire la philosophie scholastique. » Ma tra Cartesio e la filosofia scolastica si era già interposta una nuova filosofia; quindi continuare il passato, non può significare continuare la filosofia scolastica; nè v'era bisogno di Cartesio; « pour rompre avec la philosophie scholastique et lui substituer une philosophie nouvelle ». Se poi Cartesio continuò l'opera dei riformatori specialmente italiani, la Filosofia moderna non comincia con lui. Il Bouiller concede la prima parte e nega la seconda; ma la seconda non è ché una conseguenza della prima. Ma, aggiunge il Bouiller, nego la seconda parte perchè Cartesio ignorava pienamente quanto si era fatto prima di lui; quindi è un continuatore, ma senza saperlo; Difatti: «Il est un révolutionnaire et il a ce mépris du passé, cette confiance en lui même qui caractérisent tous les révolutionnaires de tous les temps... Un tel mépris du passé explique cette ignorance profonde de l'histoire de la philosophie dont on trouve les traces dans presque tous les ouvrages de Descartes² ». Così la questione si trova ridotta a questi termini. La Filosofia cartesiana è identica alla Filosofia moderna, perciocchè sebbene Cartesio non sia che il continuatore, dei Pomponazzi, dei Patrizi, dei Telesii, dei Rami, dei Bruni, egli però ignora ciò che hanno fatto costoro; quindi la sua filosofia e tutta opera sua, e questa filosofia è quella che si è sostituita alla Scolastica. Per provare la poca solidità

¹ Ibidem pag. 84.

² Ibidem pag. 86.

di questo ragionamento noi dobbiamo dimostrare due cose: primo che l'ignoranza cartesiana non è una cosa seria, quindi che egli prese da altri filosofi assai di più di quello che può immaginarsi il Bouiller; in secondo luogo che una gran parte delle riforme predicate da Cartesio si erano già compiute prima di lui: epperciò in niun modo può dirsi che la Filosofia Cartesiana sia una stessa cosa colla moderna, e che egli non è il solo vero capo della Filosofia moderna.

Il Bouiller per dimostrare l'ignoranza di Cartesio, ripete che non solamente egli non rende giustizia agli autori antichi, ma: » en toute occasion, il professe pour eux un mépris qu'une » ignorance profonde peut seule expliquer ». Difatti soggiunge il Bouiller: « l'ignorance est encore un autre caractère des ré- » volutionnaires et ce second caractère résulte du premier, on » méprise le passé, par conséquent on ne l'étudie pas. Descar- » tes va même jusqu'à se faire honneur de cette ignorance, » comme dans sa réponse à Voët¹ ». Il Bouiller si ferma con una tale quale compiacenza a mettere in risalto l'ignoranza di Cartesio, perchè l'ignoranza è uno dei caratteri dei riformatori. E siccome nella pagina prima del suo libro aveva scritto: » après la révolution Socratique qui a enfanté à la suite l'un » de l'autre Platon et Aristote, la révolution cartesienne est » la plus féconde et la plus puissante que présente l'histoire » de la philosophie » ne verrebbe per prima conseguenza che Socrate doveva anche egli essere ignorantissimo della filosofia a lui anteriore e contemporanea. Il che è contraddetto da tutto l'insegnamento Socratico. Ma questa ignoranza che è uno dei caratteri dei riformatori, è pure contraddetta dal Bouiller medesimo, dove scrive: « cependant il ne faudrait pas trop » s'exagérer l'ignorance de Descartes, il n'a pas été et il ne » pouvait être complètement étranger à tout le passé philoso- » phique² ». Il Bouiller continua a provare che dalla testi-

¹ Ibidem pag. 85.

² Ibidem pag. 86.

monianza di Baillet, il biografo più minuto e prolisso di Cartesio, risulta che Cartesio aveva studiato le opere di S. Tommaso d'Aquino; che nelle opere medesime di Cartesio sono citati i nomi di Campanella e di Bacone. E noi possiamo aggiungere un'altra testimonianza che il Bouiller non può impugnare: « *lectionem bonorum librorum,* » dice Cartesio nel suo Discorso del Metodo, se non *neglexisse, ratum eam eodem* » fere modo nobis prodesse, ac si familiari colloquio *præstantissimorum totius antiquitatis ingeniorum, quorum illi monumenta sunt, uteremur, et quidem colloquio ita præmeditato, ut nonnisi optimos et selectissimos quosque ex suis cogitationibus nobis declarent* ». In una lettera al padre Mersenne, scriveva pure, che nelle opere del Galileo non vedeva cosa alcuna che gli facesse invidia, o che volesse riconoscere per sua. * Adunque se l'ignoranza della Storia della Filosofia è uno dei caratteri dei riformatori, e solamente una tale ignoranza può rendere ragione del disprezzo con cui Cartesio trattò tutti i filosofi che lo avevano preceduto; è giuoco forza dire che in Cartesio non vi era questa ignoranza, sebbene vi fosse in alto grado il disprezzo per tutti i filosofi ed i sistemi a lui anteriori e contemporanei, e che Cartesio mancava di uno dei caratteri proprii di tutti i riformatori. Non sappiamo quindi perchè il Bouiller in un luogo si sforzi di far credere che Cartesio non conosceva nulla della Storia della Filosofia, e soprattutto pretenda di stabilire come uno dei principali caratteri dei riformatori una tale ignoranza, e quindi nelle pagine seguenti, dimostri egli medesimo che non bisogna esagerare una simile ignoranza parlando di Cartesio, e di confessione in confessione venga a provare che egli conosceva i sistemi filosofici, per lo meno quello di S. Tommaso, le opere di Campanella e di Bacone. Oltredichè non è meno singolare di leggere in Bouiller, che Cartesio nel suo *discorso* intorno al Metodo, « *commence par condamner tous les systèmes anté-*

* Tom. 2^o lettre 91.

» rieurs, et par déclarer que rien avant lui n'a été fait en philosophie, que tout reste à faire, puis il entreprend de faire à lui seul ce que tant de siècles, ce que tant d'hommes de génie n'ont pu faire »¹. Le quali pretensioni diciamo noi pure con Bouiller che non sono piccole, e provano senza replica che Cartesio non avrebbe potuto pronunziarsi così risolutamente senza conoscere a fondo la storia della Filosofia antica e contemporanea; altrimenti bisognerebbe dire che Cartesio condannava inappellabilmente ciò che non conosceva; il che sarebbe un controsenso.

Da tutto ciò noi ricaviamo questa prima conseguenza, che Cartesio è un continuatore del movimento filosofico iniziato qualche secolo prima di lui, ed un continuatore non inconsapevole, ma istruito di quanto si era fatto prima di lui e di ciò che si stava facendo mentre egli meditava le sue opere. Ridotta la questione a questo punto, non ci sarà difficile di provare che Cartesio spacciò per sue molte opinioni che erano già state proposte da altri, e non solamente opinioni riflettenti questioni secondarie, ma intiere teorie che costituiscono il fondo del suo libro dei *Principii*. Intanto giova ricordare che ciò fu già ampiamente dimostrato anche da Daniele Uezio², da Leibnizio³, da Morosio⁴, da Crousaz⁵, da Jordano⁶ e dall'Algarotti.⁷

È vero che il signor Bouiller non parla affatto delle gravi accuse di plagio mosse a Cartesio dagli scrittori soprannomi-

¹ Ibidem pag. 87.

² Censura philosophiæ cartesianæ C. 8.

³ Leibnitziana — pag. 247 e seguenti.

⁴ Polistore T. 2 lib. 1. C. 15.

⁵ Entretiens sur divers sujets d'histoire pag. 320.

⁶ Disquisitio Historiæ litterariæ de Jordano Bruno 1. C. pag. 10.

⁷ Saggio sopra Cartesio - op. Tom. 3. pag. 230 e lettera al Frugoni.

nati; ed il suo silenzio non può essere interpretato che in due modi; cioè, o perchè non aveva ragioni sufficienti per dimostrare infondate le loro accuse; o perchè le credeva tanto poco solide da non valer la pena di discuterle. In tutti i casi se lo storico della rivoluzione cartesiana ha taciuto su questo proposito, non è una ragione perchè noi imitiamo la sua prudenza, tanto più che se reggono le accuse di plagio mosse a Cartesio, resta pure provato che Cartesio s'illudeva grande mente quando scriveva che niente si era fatto in filosofia prima di lui, e quindi che egli solo doveva intraprendere e condur a termine un'impresa, cui tanti secoli e tanti uomini di genio non avevano nemmeno saputo incominciare.

» Quant aux philosophes, scrive Bouiller, qui l'avaient immédiatement précédé, on ne trouve dans les ouvrages de Descartes que les noms de Campanella et de Bacon¹ ». Dunque si deve conchiudere che Cartesio non lesse altri libri che quelli di Campanella e di Bacone; ma ciò è smentito dalla testimonianza di Cartesio; dunque bisogna conchiudere che Cartesio lesse molte altre opere di cui non fa menzione ne'suoi scritti; e non solamente che abbia lette opere di cui non fa menzione ne'suoi scritti, ma che abbia preso dalle medesime non poche cose. Leibnizio dubita tanto poco di ciò, da scrivere apertamente: « præclare Cartesium in rem suam vertisse aliorum cogitata, hancque rem dissimulatam, ipsi in Svecia cum eruditis concertationem peperisse² ».

Cartesio nelle sue opere non nomina mai Giordano Bruno, eppure è molto difficile a credere che il nome di Bruno non sia giunto fino a lui. Il Bruno aveva dimorato quattro anni a Parigi, e secondo la testimonianza dello Scioppio aveva ottenuto l'onorevole titolo di Professore straordinario di Filosofia in quella Università. Nelle tre feste di Pentecoste dell'anno 1586 aveva fatto sostenere pubblicamente da certo Giovanni

¹ Ibidem pag. 86.

² Loco citato.

Hennequin molte tesi contro i peripatetici ¹, pubblicate poi due anni dopo per le stampe in Witenberga col titolo: « Acro-
 » tismus, seu rationes articulorum physicorum adversus peri-
 » pateticos Parisiis propositas ». Il Bruno infine veniva il 17
 febbraio del 1600 dopo lungo processo arso in Roma, ed il
 nome e la morte di lui, vi è ogni ragion di credere che non s'i-
 gnorasse nel Collegio della Flèche all'epoca in cui vi si trovava
 Cartesio, cioè dal 1606 al 1612. Oltredichè, Cartesio prima di
 cercarsi un ritiro in Olanda era venuto in Italia, era stato a
 Roma, ed è moralmente impossibile di supporre che in questo
 suo viaggio non abbia mai udito pronunciare il nome del Bru-
 no. Non faccia meraviglia se noi abbiamo insistito tanto sopra
 talune circostanze che si riferiscono alla vita del Bruno: la ra-
 gione apparirà chiarissima se si riflette che nelle sue opere si
 trovano non solamente enunciati e descritti gli *atomi* di Gas-
 sendi, il principio degli *indiscernibili*, il concetto della *monade*
 e l'*ottimismo* di Leibnizio, le conseguenze più mirabili del si-
 stema copernicano, cioè che la Luna e la Terra riflettono a vi-
 cenda parte della luce Solare; il Sole ed i pianeti hanno il loro
 proprio centro; le comete sono pianeti; la terra non è per-
 fettamente sferica: ma ancora chiaramente insegnata la teo-
 ria dei vortici *cartesiani*, e quasi colle stesse parole di Car-
 tesio il dubbio metodico. « Qui philosophari concupiscit, dice
 » il Bruno, de omnibus principio dubitans, non prius de al-
 » tera contradictionis parte definiat, quam alternantes audie-
 » rit, et rationibus bene perspectis atque collatis non ex au-
 » ditu, fama, multitudine, longevitate, titulis et ornatu; sed
 » rationis lumine, veritate inconspicua judicet et definiat ² ».
 Ed altrove: « In inquirenda veritate ratio atque finis quam-
 » maxime attendenda, et gradibus atque ordine certo opus est,
 » ita ut primum fundamina falsi prima tollantur, et tum de-

¹ Du-Boulay — Histoire de l'université de Paris. Tom. 6
 pag. 786. Crevier — Histoire de l'université de Paris T. 6 p. 584.

² De Existentia Minimi C. 1,

» mum ad speculationem, et ab ea ad praxim est progredien-
» dum ¹ ».

Il Bouiller medesimo confessa i meriti del Bruno scrivendo:
» Quoique Bruno s'appuie encore dans ses spéculations philoso-
» phiques sur l'autorité et surtout de Platon, il en appelle le
» plus souvent à l'évidence de la raison et doit être considéré
» comme le plus libre et le plus hardi des penseurs de la fin
» du XVI siècle. En faisant prévaloir le système de Copernic
» sur l'astronomie péripatéticienne il a porté un coup mortel
» à l'autorité d'Aristote, en introduisant dans les esprits la
» notion de l'infinité de l'univers, il les a disposé à considérer
» sous un nouveau point de vue Dieu et le monde, il a ouvert
» à l'astronomie et aux mathématiques une voie nouvelle et
» féconde ² ». Non sappiamo tuttavia comprendere perché
nella esposizione delle dottrine del Bruno non abbia parlato del
dubbio metodico come propedeutica del filosofare, insegnato
con tanta precisione dal medesimo. Adunque tra ciò che accor-
da il Bouiller e ciò che risulta dai passi da noi citati, emerge
chiaramente che il Bruno prima di Cartesio insegnò che il dub-
bio metodico è la propedeutica del filosofare, che la ragione è
indipendente dall'autorità, che la ragione non deve appagarsi
che dell'evidenza. E siccome il Bouiller nell'esposizione della
Filosofia cartesiana non si ricorda più che Bruno aveva prece-
duto Cartesio in più di una cosa; era necessario di porre
questo punto fin d'ora fuori di controversia.

Ma perché Cartesio solo riuscì a riformare di pianta la filo-
sofia, mentre i suoi predecessori ed i suoi contemporanei fal-
lirono tutti nell'impresa? La ragione è molto semplice; per-
ché essi non avevano le qualità che si richiedono in un rifor-
matore. Abbiamo già veduto che uno dei caratteri dei rifor-
matori è il disprezzo del passato da cui deriva una profonda
ignoranza della storia della Filosofia, perciocché se si disprezza

¹ Ibidem C. 7.

² Loco citato pag. 72.

il passato ne deriva la conseguenza che non si studia. Ma oltre di questo, ve n'è un altro non meno importante, ed è una grande confidenza nelle proprie forze. Ora: « Descartes ne possède » pas à un moindre degré cette confiance en lui-même, je dirais cette haute présomption, si je pouvais ennoblir le mot, » qui est encore un caractère non moins général de tous les » grands révolutionnaires ¹ ». È vero continua Bouiller che questa confidenza nelle proprie forze fu cagione di non pochi errori e di più d'un ingiustizia, ma ciò poco importa, perciocchè se non avesse avuto questa eccessiva confidenza nelle proprie forze egli avrebbe confessato « ce qu'il avait emprunté soit à ses prédécesseurs soit à ses contemporains. » A noi veramente poco importa che Cartesio avesse una ripugnanza marcata a confessare ciò che aveva preso da suoi predecessori e da suoi contemporanei; ma c'incresce che lo storico della rivoluzione cartesiana non abbia compiute le lacune troppo frequenti lasciate da Cartesio in questa non ultima parte delle sue dottrine.

I caratteri fin qui enunciati sono gli attributi essenziali dei rivoluzionari; ora Cartesio non era solamente un rivoluzionario ma voleva specialmente essere un caposcuola ed i caratteri d'un caposcuola sono il rovescio di quelli di un rivoluzionario. Laonde: « vous ne trouverez pas en lui cette héroïque témérité, ces généreuses imprudences qui livraient aux mains » de l'inquisition, qui conduisaient au bûcher ses infortunés » prédécesseurs ». Quindi: « Il rejette bien loin de lui la prétention de vouloir en rien régenter l'Etat; il s'en tient contentement à cette distinction sévère des vérités de la raison » et des vérités de la foi qu'il place en tête du discours de la » méthode. Il s'efforce de se concilier la Sorbonne et lui dédie » ses méditations; il retient sa démonstration du mouvement » de la terre, en apprenant la condamnation de Galilée ». Infine: « Rien n'égale ses ménagements, ses flatteries même, pour

¹ Ibidem pag. 88.

» l'ordre puissant des jésuites...car les jésuites sont maîtres de
 » l'enseignement, et il espère faire pénétrer ses doctrines dans
 » les écoles et les substituer à la philosophie scholastique ' ».

Abbiamo detto che i caratteri attribuiti dal Bouiller ai riformatori erano in contraddizione con quelli assegnati ai capiscuola; difatti il primo carattere del riformatore è il disprezzo del passato e specialmente dei filosofi e dei loro libri; il primo carattere del capiscuola è l'adulazione verso i potenti e la ricerca del loro patrocinio; il secondo carattere del riformatore è una eccessiva confidenza nelle proprie forze, anzi un'alta presunzione del proprio valore; il secondo carattere del capiscuola è una prudenza che il Bouiller chiama eccessiva, è la negazione delle proprie convinzioni, impedendo la stampa di un libro in cui si dimostrava il movimento della terra, all'annuncio della condanna di Galileo. Si potrebbe continuare questo confronto; ma bastano le precedenti osservazioni per dimostrare che la storia intorno ai riformatori ed ai capiscuola perfezionata dal Bouiller sulle tracce del Cousin, è specialmente fatta per Cartesio e non si adatta che a Cartesio; quindi non v'è dubbio che se si giudicano i predecessori ed i contemporanei di Cartesio a questa stregua non sarà difficile il conchiudere che essi non furono nè riformatori nè capiscuola.

Ma se abbiamo avuto ragione di meravigliarci di trovare in Bouiller questa nuova *téoria* dei riformatori e dei capiscuola per coonestare l'orgoglio e la presunzione congiunta alla pusillanimità ed alla adulazione, la nostra meraviglia crebbe assai più quando leggemmo nel libro intitolato: *Lecture sulla storia della Filosofia moderna*, ripetuta a un dipresso la teoria del Bouillier coll'aggiunta, che Cartesio aveva ancora l'arte d'innovare senza scandalo, di distruggere senza parer di toccare al vecchio edificio, l'arte di rendere accettabile una riforma profonda, una verità rivoluzionaria agli uomini stessi per indole, per proposito e per consuetudine più tenaci dei pregiati.

¹ Ibidem pag. 89-90.

dizii e più schivi delle novità.¹ Coi quali mezzi avendo ottenuto di propagare la sua dottrina consegue che tutti quelli che vorranno riuscire in una simile impresa non hanno a fare altro che imitare Cartesio.

Confessiamo di aver tutt'altro concetto d'un vero riformatore e caposcuola; e questo concetto non fu formato meditando la vita di Cartesio, ma quella d'un filosofo che lo precedette e gli fu contemporaneo. Noi intendiamo parlare di Galileo; e che egli sia stato un vero riformatore ed un caposcuola non lo diremo noi, ma lo dirà Fontenelle. «Galileo, dice Fontenelle nell'Elogio del Viviani, si vedrà sempre alla testa delle più importanti scoperte che servono di fondamento alla buona filosofia». Lo confermerà lo storico della casa di Stuart, nel parallelo che egli fa di Galileo con Bacone. «Se noi consideriamo, dice egli, Bacone solamente come autore e filosofo egli è assai inferiore al Galileo suo contemporaneo e forse ancora al Keplero. Il Bacone ha mostrato da lungi il vero sentiero della Filosofia; il Galileo non solo l'ha mostrato, ma vi si è avanzato a gran passi. L'inglese non aveva cognizione alcuna della Geometria; il Fiorentino ha ravvivata questa scienza in cui era eccellente, ed è creduto il primo che colla esperienza l'abbia applicata alla Filosofia naturale. Il primo ha rigettato sdegnosamente il sistema di Copernico; il secondo l'ha confermato con nuove prove tratte dalla ragione e dai sensi. Lo stile di Bacone è duro ed affettato; il suo scrivere benché a quando a quando vivace, è poco naturale, e pare che abbia aperta la strada a quelle troppo sottili comparazioni ed a quelle lunghe allegorie che sono proprie degli scrittori inglesi; il Galileo, al contrario è vivo, piacevole, benché alquanto prolisso. Ma l'Italia non unita sotto un sol governo, e paga forse di quella gloria letteraria di cui ella ha goduto nei tempi andati e moderni, ha trasandato troppo l'onore di aver dato la nascita a sì grand'uomo; ed al contrario lo spirito nazionale che domina

¹ Letture v. primo pag. 300.

tra gli Inglesi, fa che essi accordino ai loro illustri scrittori, tra i quali contano Bacone, lodi ed applausi che possono sembrare o parziali od eccessivi¹ ».

Appoggerà il giudizio dello storico inglese lo spagnuolo Abate Andres: « i dialoghi intorno alla *Nuova Scienza* formano l'epoca della vera e nuova *Filosofia*. Io non ho voluto addurre alcune proposizioni del Galileo sopra la generazione dei corpi, sopra la densità e la rarità ed altre qualità nelle quali cose tutte consisteva la Fisica di quei tempi. Galileo vero estimatore della scienza, faceva di tali quistioni sì poco conto, come ne fanno al presente tutti i saggi filosofi, e però ne lasciò poco scritto: ma pure in questo poco spiegò assai chiaramente tale materia senza forme sostanziali o accidentali e fu precursore al Cartesio di una verità che fece tanto risuonare nelle scuole il suo nome. Non meno potrei formare una logica di varie proposizioni del Galileo come la fecero i Cartesiani dalle poche regole della Dissertazione sul metodo del Des-Cartes. Il dubitare tanto raccomandato dal Cartesio non lo fu meno dal Galileo, il quale in una sua lettera al P. Castelli, chiama il dubbio padre delle invenzioni, e quello che fa la strada allo scoprimento del vero. Nel levare il giogo di Aristotile e scuotere il giogo della autorità ebbe già il Des-Cartes l'esempio del Galileo, che nel primo e nel secondo Dialogo del *Saggiatore* dice cose graziosissime su tale materia. Galileo insegna il vero metodo di studiare la filosofia nel gran libro dell'universo; egli dà vere regole per contemplare la natura ed interpretare le sue voci. Egli raccomanda lo studio delle *matematiche* per imparare a conoscere la natura e per entrare nella vera *Filosofia*² ».

Potremmo moltiplicare le testimonianze di altri uomini non meno autorevoli che giudici competenti, ma per non essere infiniti ne addurremo due altre soltanto, le quali compiono il

¹ Loco citato Tom. 1 pag. 360.

² Andres - Saggio sulla Filosofia del Galileo - pag. 39, pag. 198.

concetto che noi ci siamo formati d'un vero riformatore. « Galileo, scrive Montucla, non fu meno celebre nell'astronomia che nella meccanica; che anzi non vi abbisognava tanto ingegno per indirizzare un telescopio verso il cielo e farvi le sue grandi scoperte, quanto per conoscere le leggi della natura nella caduta dei gravi, e la specie di curva che descrivono cadendo obliquamente, e la soluzione di altri problemi meccanici che trattò con tanta sagacità ¹ ».

Infine, è degno di speciale attenzione il giudizio del Huyghens nel suo parallelo tra Galileo e Cartesio. Noi citiamo tanto più volentieri l'Ugenio in quanto che è un discepolo di Cartesio. « Galilée avoit tout ce qu'il faut pour faire des progrès dans la Physique, et il faut avouer qu'il a été le premier à faire de belles découvertes.... Il n'a pas eu tant de hardiesse ni de présomption que de vouloir entreprendre d'expliquer toutes les causes naturelles, ni la vanité de vouloir estre chef de secte... Galilée estoit modeste et aimoit trop la vérité; il croyoit d'ailleurs avoir acquis assez de réputation et qui devoit durer à jamais par ses nouvelles découvertes. Mais M. Des-Cartes, qui me paroist avoir été jaloux de la renommée de Galilée avoit cette grande envie de passer pour auteur d'une nouvelle philosophie. Ce qui paroist par ses efforts et ses espérances de la faire enseigner aux académies à la place de celle d'Aristote; de ce qu'il souhaita que la société des jésuites l'embrassast; et enfin parce qu'il soutenoit à tort et à travers les choses qu'il avoit une fois avancées, quoique souvent très-fausse ² ».

Dai giudizi soprariportati noi ricaviamo più d'uno insegnamento: 1, È indubitato che Galileo è un vero rivoluzionario in Filosofia, per usare l'espressione del Bouiller: 2, Che se vi

¹ Montucla - Hist. des Mathématiques P. IV. L. V. SS. 2 e V. Wolfio - Elem. Mathem. Tomus V. De scrip. math.

² Extraits des Remarques de M. Huyghens sur la vie de Des-Cartes, écrite par Baillet.

è filosofo il quale abbia diritto di essere annoverato tra i rinnovatori della Filosofia, e tra i capi della Filosofia moderna, questi è indubitamente Galileo: 3, Che Galileo prima di Cartesio insegnò essere il dubbio una propedeutica alla vera filosofia: 4, che dalle opere di Galileo si potrebbe con tutta facilità estrarre un complesso di regole da formarne una logica almeno tanto buona quanto la cartesiana: 5, che prima di Cartesio Galileo ridusse al loro giusto valore le qualità occulte dalla scuola Peripatetica. Infine che Galileo si vedrà sempre alla testa delle più importanti scoperte che servono di fondamento alla buona Filosofia, cioè alla Filosofia moderna.

Oltre di ciò noi ricaviamo ancora un ultimo corollario, il quale è la negazione della strana teoria inventata dal Bouiller ed approvata dall'autore delle *letture* intorno ai veri riformatori. Difatti Galileo non ha nessuna delle qualità che il Bouiller attribuisce ai medesimi. Primieramente non disprezza i sistemi dei filosofi che lo precedettero; perchè egli ben lungi dall'ignorarli, ne era studiosissimo. Galileo non è presuntuoso sebbene abbia una fede incrollabile nella verità dei principii della sua filosofia. Galileo non briga nè l'appoggio delle Università nè quello dell'ordine potente dei Gesuiti per far trionfare la sua filosofia. Galileo non ambisce di formare una setta filosofica; nè impiega e profonde basse adulazioni verso i potenti. Eppure con tuttociò Galileo è un vero caposcuola, ed i nomi dei Castelli, dei Renieri, dei Cavalieri, dei Torricelli, dei Cassini, dei Borelli, dei Viviani, dei Redi, dei Malpighi, dei Cestoni, dei Volta, degli Scarpa, degli Spallanzani sono abbastanza noti per onorare ed illustrare la Scuola Galileana. Galileo non ha un'eccessiva fede, ossia un'alta presunzione nelle proprie forze; ma Galileo atterra per sempre il Peripatetismo e la Scolastica non tanto colle sue scoperte immortali quanto col difendere con nuovi argomenti tratti dalla ragione e dai sensi, dalla Matematica e dalla Fisica la grande scoperta di Copernico; colla fede inconcussa nella verità dei suoi principii filosofici; col soffrire la prigione e forse la tortura per man-

tenere la verità dei suoi pronunziati; col subire una condanna, e dopo la condanna ripetere « eppur si muove. » E tutta l'eloquenza del Cousin, del Bouiller, dell'autore *delle Letture* non varrà a salvare Cartesio dalla taccia di pusillanimità quando impediva la pubblicazione del suo *Mondo* in cui insegnava il movimento della terra, all'annuncio della condanna di Galileo; nè potrà far credere che Cartesio, al quale non mancava certamente una eccessiva confidenza nelle proprie forze e che si vuole autore d'una riforma che non ha altro riscontro che la Socratica, fosse veramente persuaso doversi preferire l'ipotesi Copernicana alla Tolemaica, e quindi la filosofia peripatetica e scolastica alla filosofia che prima di lui aveva rovesciato l'autorità di Aristotile e della Scuola.

La teoria del Bouiller intorno a riformatori non può in alcun modo essere applicata a Galileo, sebbene Galileo sia fuori di ogni dubbio un grande riformatore nell'indirizzo generale del metodo di filosofare, e sia da Fontenelle posto alla testa delle più importanti scoperte che servono di fondamento alla buona filosofia. Nè quella teoria può essere applicata ad un altro riformatore, il quale anche per detta del Bouiller è uno dei più liberi ed arditi pensatori della fine del secolo decimosesto. Ma il Bruno è qualche cosa di più di un libero pensatore, è anche un grande riformatore, e più di una sua opinione ebbe l'onore di essere adottata da Cartesio, da Gassendi, da Leibnizio e da altri, ciò che non fu abbastanza notato dal Bouiller, e che a noi pare non doversi passare sotto silenzio. Difatti primo il Nolano insegnò: « Non est possibile in specie » ulla duo omnino concordantia vel æqualia individua comprehendere, non solum pro habitudine ad alia, sed vel etiam absolute in physica potentia. ¹ Deus est monas omnium numerorum fons, simplicitas omnis magnitudinis... Deus est monadum monas, nempe entium entitas. ² Nihil in uni-

¹ De minimo C. 5.

² Ibidem

» verso adeo est exiguum, quod ad eximii integritatem atque
 » perfectionem non conducat. ² Nihil item malum est quibus-
 » dam et alicubi, quod et quibusdam et alicubi non sit bonum
 » et optimum. Hinc ad Universum respicienti nihil occurret
 » turpe, malum, incongruum; neque enim varietas atque con-
 » trarietas efficit quo minus omnia sint optima, prout videlicet
 » a natura gubernatur; quae velut phonascus contrarias voces
 » externas atque medias ad unam optimam symphoniam diri-
 » git et perducit. ³ Necessitas et libertas sunt unum; unde
 » non est formidandum, quod unum agat necessitate naturæ,
 » non libere agat, sed potius immo omnino, non libere age-
 » ret, aliter agendo, quam necessitas et natura immo naturæ
 » necessitas requirat ⁴. Potremmo multiplicare le citazioni
 ma amiamo meglio di presentarle colle parole del Bruckero e
 dell'Uezio.

» Illustrem Leibnizium, scrive il Bruckero, quem Bruni li-
 » bros legisse constat, nonnulla ab eo recepisse, vel illi saltem
 » æqualia tradidisse, exemplis facile probari possit. Vidit enim
 » et asseruit ante Leibnizium Brunus non esse possibile, in
 » specie ulla duo omnino concordantia vel æqualia individua
 » comperire; mundi partes, et quae in eo sunt, ad universi
 » perfectionem conducere, malum esse nihil, quod non ali-
 » cubi sit bonum; optima omnia quæ a natura gubernantur;
 » Dei voluntatem esse necessitatem, neque tamen eam liber-
 » tati præiudicare, velle enim immutabilem substantiam im-
 » mutabiliter, sed non aliena sed propria voluntate, adcoque
 » ad ipsam libertatem esse, et similia quæ magno acumine po-
 » stea ornavit vir summus. ⁴ E poco dopo: Illum (Gassendi)
 » quidem in describenda atomorum natura, si non Bruni vi-
 » tulo arare, id quod haud facile quis dixerit, cum eo tamen

¹ De principio C. 1.

² Ibidem.

³ De Immenso.

⁴ Historia philosophiæ period. III pars 2 liber 1.

» conspirare, ex illis intelligitur, quae de atomis in libro de
» Minimo passim disserit. ¹ »

Daniele Uezio nel suo libro: *Censura Philosophiae Cartesianae*, apertamente scrive: «Extitit quoque inter novitios philosophos Jordanus quidam Brunus Nolanus, quem Cartesianae philosophiae antesignanum jure dicas, adeo accurate omnem propemodum ejus compositionem praesignavit, in eo libro quem de Immenso et de Innumerabilibus inscripsit. Nam et universi infinitatem et mundorum innumerabilitatem tuetur, et duo esse vult astrorum genera, soles et tellures, hoc est stellas fixas et planetas; circa singulos soles ingens esse spatium aethereum in quo Tellures volvantur, ut circa hunc nostrum Solem, Terra, Saturnus, Jupiter, caeterique planetæ; atque ideo quot soles sunt sive fixæ, totidem esse mundos, diversis intervallis a terra semotos; cometas esse de genere planetarum; Terra nativo igne sætam esse; mundi hujus igneum elementum esse solem ipsum; ignem alio modo esse in sole atque in astris: sed ne nimius sim, librum legi velim; qui fecerit, feret operæ præmium, et quam pulchre ei cum Cartesio conveniat, cognoscet ² ».

Se il Bruno non avesse altro merito che quello di aver preceduto Gassendi nella Teoria degli atomi, Cartesio nella Teoria dei vortici, Leibnizio nel concetto dell'ottimismo, della monadologia e del principio degli indiscernibili, non sarebbe certo pretendere troppo il dirlo un riformatore; ma il Bruno ne ha ancora un altro non meno grande, quale si è quello di essere stato versatissimo nei sistemi dei filosofi antichi, e perciò di non aver creduto che nulla si fosse fatto fino ai suoi giorni in fatto di filosofia; laonde confessa che egli non è che un rinnovatore della Filosofia antica e specialmente Pittagorica. Il Bruno non è invidioso della gloria di alcuno, e fa uno splendido encomio di Copernico, scrivendo: «Copernicum plus

¹ Ibidem.

² Loco citato cap. 8.

» intellexisse in duobus capitibus, quam Aristotelem et omnes
 » peripateticos in universa eorum naturali contemplatione.¹ »
 Il Bruno in fine non cercò l'appoggio di alcuno per far trionfare la sua filosofia; eppure molte sue teorie furono imitate od adottate da tali uomini che divenuti capiscuola le diffusero nella Francia non meno che nella Germania. Noi siamo ben lontani dall'approvare le conseguenze che derivano dalla dottrina del Bruno; ma non possiamo non attribuirgli una gran parte nel rinnovamento della filosofia moderna tanto più che il Bruckero, che i Cartesiani chiamano il loro storico non dubita di scrivere: « Brunum multa vidisse, quæ recentiores philosophi, nescio an forte fortuna, an luminibus Brunianis usi, velut præstantissimas veritates detexerunt, asserueruntque. Inter quos imprimis Cartesium esse, qui quod in multis Bruni vitulo araverit, pridem observatum P. D. Huetio, G. G. Leibnizio, Morosio, Crosæo, Jordano, aliisque. Nos ut dictis fidem faciamus, ad duo ejus rei provocamus specimen, quorum alterum vortices Cartesii sunt, et globi illi in infinito aëre circum centra sua acti, aliæque physiciæ cartesianæ hypotheses, alterum dubitatio ad philosophiæ principia vel initia potius revocata et utrumque caput passim probatum Bruno » ».

Ci pare adunque, che che ne dica il signor Bouiller, che la filosofia moderna non incominci con Cartesio, nè la filosofia moderna sia una stessa cosa colla filosofia cartesiana. Ma ora andiamo più oltre e sosteniamo che la filosofia cartesiana non comincia con Cartesio. La nostra tesi sembrerà a più d'uno un paradosso; eppure non lo è affatto per le seguenti ragioni:

» Fuisse Cartesium, scrive Leibnizio, ut a viris doctis dudum notatum et ex epistolis nimium apparebat, immodicum contemptorem et famæ cupiditate ab artificiis non abstinentem, quæ parum generosa videri possunt. Virum hunc ex-

¹ In oratione Valedict. §. 10.

² Loco citato C. 41 pag. 32.

» cellentissimæ doctrinæ veterum et recentiorum lumini,
 » quod veritatis partem continebat, plurimæ de suo adjecisse,
 » ast immensam quamdam et immodicam ambitionem studiumque in caput sectæ emergeri seduxisse eum ut hanc
 » veritatum catenam, a se continuatam et auctam clauderet,
 » et quasi obseraret: inde factum esse ut sectatores eam tantum per gyrum volvunt revolvantque et nihil addant alterius;
 » id vero non sine veritatis detrimento fieri posse¹.
 Adunque anche Leibnizio non crede affatto che la Filosofia moderna incominci o s'identifichi colla cartesiana.

Ma Leibnizio non si contenta di annullare le pretensioni degli ammiratori di Cartesio. Abbracciando col suo sguardo di aquila tutto il sistema cartesiano, lo sfronda di tutti i plagi di cui si era ornato, e dimostra che la Filosofia cartesiana non incomincia con Cartesio. «Dogmata Cartesii metaphysica, continua Leibnizio, velut circa ideas a sensibus remotas et animæ distinctionem a corpore, et fluxam per se rerum materialium fidem, prorsus platonica sunt. Argumentum pro existentia Dei, ex eo quod ens perfectissimum vel quo majus intelligi non potest existentiam includit, fuit Anselmi, et in libro contra insipientem inscripto inter ejus extat opera, passimque a scholasticis examinatur. In doctrina de continuo, pleno et loco Aristotilem noster secutus est, stoicosque in re morali penitus expressit, floriferis ut apes in saltibus omnia libens. In explicatione rerum mechanica Leucippum et Democritum præeuntes habuit, qui et vortices ipsos jam docuerunt. Jordanus Brunus ejusdem fere de magnitudine universi ideas habuisse dicitur, quemadmodum et notavit V. Cl. Stephanus Spleissius, ut de Gilberto nil dicam, cujus magneticæ considerationes tum per se, tum ad systema universi applicatæ, Cartesio plurimum profuerunt. Explicationem gravitatis per materiæ solidioris rejectionem in tanta gente, quod in physica cartesiana prope pulcherrimum est,

¹ Leibnizianæ pag. 181.

» didicit ex Keplero, qui similitudine palearum motu aquæ
 » in vase gyrantis ad centrum contrusarum, rem explicuit pri-
 » mus. Circa iridem a M. Antonio de Dominis non parum
 » lucis accepit, Keplerum fuisse primum suum in dioptricis
 » magistrum, et in eo argumento omnes ante se mortales lon-
 » go intervallo antegressum, fatetur Cartesius in epistolis fa-
 » miliaribus; nam in scriptis, quæ ipse edidit, longe abest a
 » tali confessione aut laude, tametsi illa ratio, quæ rationem
 » directionum explicat, ex compositione nimirum duplicis
 » conatus perpendicularis ad superficiem et ad eandem paral-
 » leli, diserte apud Keplerum extet, qui eodem, ut Cartesius,
 » modo æqualitatem angulorum incidentiæ et reflexionis hinc
 » deducit. Idque gratam mentionem ideo merebatur, quod
 » omnis prope Cartesii ratiocinatio huic innitur principio.
 » Legem refractionis primum invenisse Willebrordum Snel-
 » lium, Isaacus Vossius patefecit, quamquam non ideo negare
 » ausim, Cartesium in eadem incidere potuisse de suo. Nega-
 » vit in epistolis, Vietam sibi lectum, sed Thomæ Harrioti
 » Angli libros analiticos posthumos anno MDCXXXI editos
 » vidisse multi vix dubitarunt; usque adeo magnus est eorum
 » consensus cum calculo Geometriæ cartesianæ. Sane jam
 » Harriotus æquationem nihilo æqualem posuit, et hinc deri-
 » vavit quomodo orietur æquatio ex multiplicatione radicum
 » in se invicem, et quomodo radiorum auctione, diminutione,
 » multiplicatione aut divisione variari æquatio possit, et
 » quomodo proinde natura et constitutio æquationum et ra-
 » dicum cognosci possit ex terminorum habitudine. Itaque
 » narrat celeberrimus Wallisius, Robervalium, qui miratus
 » erat, unde Cartesio in mentem venisset, palmarium illud,
 » æquationem ponere æqualem nihilo ad instar unius quan-
 » titatis, ostenso sibi a Domino de Cavendish libro Harrioti
 » exclamasse: *il l'a vu, il l'a vu*, vidit, vidit. Reductionem
 » quadrato-quadraticæ æquationis ad cubicam, superiori jam
 » sæculo invenit Ludovicus Ferrarius, cujus vitam reliquit
 » Cardanus ejus familiaris.

» Denique fuit Cartesius, ut a viris doctis dudum notatum est, et ex epistolis nimium apparet, immodicus contemptor aliorum, et famæ cupiditatis ab artificiis non abstinens, quæ parum generosa videri possunt. Atque hoc profecto non dico animo obtrectanti viro, quam mirifice æstimo, sed eo consilio, ut cuique suum tribuatur, nec unus omnium laudes absorbeat. Justissimum enim est, ut inventoribus suis honoris constet, nec sublatis virtutum præmiis, præclara faciendi studium refrigescat. Et vellem ego propositionum aut dogmatum quæ maioris momenti sunt, auctores semper memorari, exemplo mathematicorum, qui Pythagoræ, Platonis, et Archimedis, et Euclidis, et Apollonii, et Nicomedis et Dinostrati et tot aliorum meritis singulatim perpetua mentione recognoscunt. Optarem etiam viros insignes spem inanem ampliandæ tyrannidis in imperio philosophico deponere, et sectæ condendæ ambitionem exuere, unde incepta partium studia et bella litteraria vanissima nasci solent, magno scientiæ et prætioso temporis detrimento..... Neque unquam quisquam orietur, qui totum sibi vindicabit patrimonium cruditionis, aut qui genus humanum ingenio superabit, et omnes præstinguet stellas exortus ut æthereus sol¹». Adunque secondo il parere di Leibnizio la filosofia cartesiana non incomincia con Cartesio, perchè egli non fece che raccogliere, senza mai confessarlo, ciò che era stato detto ed insegnato da altri prima di lui.

Sebbene le ragioni addotte dal Leibnizio siano tali da lasciare poca speranza agli ammiratori di Cartesio, non possiamo tuttavia passar sotto silenzio quelle che espone nel capo ottavo della sua *Censura* il dotto Uezio. Scrive egli adunque: » Ne frustra jactatum a me caussetur quispiam, nihil Cartesium fere attulisse novi, digitum luc intendam ad fontes, unde latifondia sua irrigavit.

» Hoc primum a dubitatione sumtum philosophandi initium,

¹ Leibnizianæ pag. 481.

» caussasque dubitandi, et academicis jam antea excogitata
 » esse, pervulgatum est. Aristoteles ipse vult veritatis investi-
 » gationem a dubitationibus proficisci. Dubitationem hanc, an
 » simus, proponit et solvit Augustinus..... Jam quod in clara
 » et distincta rerum perceptione certam ponit normam veri-
 » tatis, facit Platonicis auctoribus, et Cyrenaicis et Epicureis,
 » cæterisque dogmaticis..... Præcepta veri cognoscendi pro-
 » posita ab eo in dissertatione de methodo commenta sunt di-
 » sciplinarum omnium arithmeticæ vero præcipue et geome-
 » triæ. Primum quidem illorum manifesto petatum est ex Au-
 » gustini libris contra academicos. Ex Ethicis Charronii ha-
 » buit plurima. Habuit a Francisco Verulamio, quod a physi-
 » cis disquisitionibus omnem caussarum, quas finales vocant,
 » investigationem decrevit esse sejungendam..... Quæ ad de-
 » monstrandam naturam humanæ mentis et *existentiam* Dei
 » attulit, aliis fundis nata reperimus..... extant si quidem in
 » libro Augustini de Trinitate probationes illæ, quibus animum
 » a corpore distinctum esse demonstravit... nec pauca tran-
 » stulit ex Claudii Mamerti libro de anima. Celebris vero illa
 » argumentatio et a Cartesii suffragatoribus tam impense lau-
 » data, qua adstruxit *existentiam* Dei, tota est Anselmi; ean-
 » demque et exposuit Thomas Aquinas, cujus opera studiose
 » ab eo lectitata fuisse constat... Jam quod addit notionem
 » Dei, quæ nobis insita est, alterius esse generis ac cetera-
 » rum rerum notiones, quas animo insertas habemus, idem a
 » Iamblico traditum est. In aliis etiam plerisque quæ perti-
 » nent ad animum, habuit quos sectaretur: puta Protagoram,
 » et Cyrenaicos, cum dixit nihil certi nos habere de rebus
 » extra nos positis, sed tantum de intimis eorum perceptioni-
 » bus quæ in nobis sunt.... Sectabatur et Platonem, cum
 » dixit mentem nostram res corporis et materies expertes pri-
 » mas omnium percipere; item esse in intellectu aliquid quod
 » non fuerit in sensu, innatas videlicet ideas: Socratem, atque
 » Augustinum, cum dixit mentem eandem nostram per se
 » ipsam res illas corpore carentes, seque adeo cognoscere:

» Stoicos cum dixit solas nostras cogitationes esse in nostra
 » potestate: Socratem etiam, cum dixit scire neminem idemne
 » quod sensu percipit, alii quoque percipiant: Platonem item,
 » cum dixit se cum Geometricorum principiorum ac theore-
 » matum veritatem cognoscit, non tam sibi videri ea primum
 » discere, quam jampridem cognitorum recordari: Augusti-
 » num et Thomam cum præter eam memoriam, qua per in-
 » strumenta corporis exercetur, aliam in nobis ponit, quæ to-
 » tam ad animum pertineat.

» Quod spirituum animalium velut promum condum esse
 » dixit Conarium, id totum transtulit ex Galeno... Cum aucto-
 » rem se fert axiomatis hujus: quicquid potest cogitare, po-
 » test esse, facit arroganter et imperite; fuit enim id unum
 » ex dogmatis philosophorum illorum Arabum, qui Medab-
 » berim, id est loquentes, vel potius Dialectici, vocabantur,
 » et quorum doctrinam fuse exposuit Maimonides in More
 » Nevochim... Cum hominem a bestiis sermone præcipue di-
 » scerni docuit; jam ante enim id docuerant Pythagora, Pla-
 » to, Cicero... Scribit conceptis verbis Plutarcus credidisse
 » Diogenem brutas animantes, neque intelligere neque sentire,
 » esse authomata... Venit ex Lyceo hæc argumentatio, quam
 » in meditationibus suis usurpavit Cartesius, esse se dicens,
 » vel a se, vel ab alio; non a se quippe fore se Deum; ergo ab
 » alio; rursum alium hunc, vel esse a se vel ab alio; si a se,
 » esse Deum; si ab alio, iterum idem quaeri de alio isto, donec
 » ad primum sui auctorem pervenerit, atque hunc esse Deum.
 » Paradoxum illud, efficere nempe Deum posse, ut res sine na-
 » tura sua constent, ut sint simul et non sint, ut fiant quamvis
 » fieri non possint; hoc inquam paradoxum sumsit ex quibus-
 » dam Augustini, et fortasse etiam Ambrosii, locis male lectis
 » et intellectis; quibus traditur Deum mutare posse naturas
 » rerum, et ea etiam facere, quæ fieri non possunt, et rei cu-
 » jusque naturam esse voluntatem Dei. Nec enim illic Augu-
 » stinus significavit rerum *essentias*, quæ immutabiles sunt;
 » nec ea simul esse posse docuit, quæ pugnant inter se: sed

» ad natura tantum vires attendit, quas voluntati Dei subjec-
 » tas merito censuit... In vacuo a rerum naturam excludendo,
 » Jonicæ scholæ adhæsit... Quo argumento usus est Cartie-
 » sius, ut probaret, nihil omni corpore vacuum esse posse,
 » futurum nempe ut nihil esset extensum, nihili autem nullas
 » esse posse affectiones, eodem probavit Pyrrho... Item va-
 » cuum distantiam facere non posse, ante Cartesium asseve-
 » ravit Gulielmus Episcopus Parisiensis, dicens si vas a Deo
 » ita vacefiat, ut nullum omnino in eo corpus superit futu-
 » rum ut vasis latera coeant... Quidquid de mundi origine tra-
 » ditum ab illo est, totum id propemodum manavit e veteri
 » philosophia... Exstitit quoque inter novitios philosophos Jor-
 » danus quidam Brunus Nolanus, quem Cartesianæ doctri-
 » næ antesignanum jure dicas: adeo accurate omnem prope-
 » modum ejus compositionem præsignavit in eo libro quem *de*
 » *Immenso* et de *Innumerabilibus* inscripsit. Post Brunum,
 » acuti philosophi Gilbertus et Galilæus, mundum esse infini-
 » tum, ac figura centroque carere docuerunt, etsi non aperte
 » sententiam suis scriptis explicarunt ».

E per non essere infiniti nel riferire questa già troppo lun-
 ga enumerazione delle opinioni cartesiane insegnate da molti
 altri filosofi prima di Cartesio, facciamo punto, e conclu-
 diamo che niuno che abbia fior di senno, dopo ponderate
 le testimonianze da noi addotte potrà quindi innanzi credere
 che la filosofia cartesiana incominci con Cartesio.

Il signor Bouiller afferma: « Après la révolution Socratique
 » qui a enfanté à la suite l'un de l'autre Platon et Aristote, la
 » révolution cartésienne est la plus féconde et la plus puis-
 » sante que présente l'histoire de la philosophie »¹. L'au-
 tore delle *Lecture* ripete che a Cartesio appartiene la gloria
 di aver dato il suo nome ad una riforma filosofica la quale non
 ha altro riscontro nella storia che la Socratica². È dun-

¹ Loco citato pag. 4.^a

² Loco citato pag. 282.

que necessario di prendere in esame questa riforma per accertarci se veramente essa non trovi altro riscontro nella storia che la Socratica. Esamineremo prima il concetto generale della filosofia cartesiana; in secondo luogo il principio; in terzo luogo il metodo.

Speriamo che il lettore, se pure avremo un lettore, non potrà disapprovarci se in luogo di prendere noi la parola, introduciamo altri a parlare assai più competenti di noi in questa materia. Laonde per risolvere la prima questione ci serviremo delle parole di un discepolo di Cartesio. « Ce qui » a fort plus, scrive l'Ugenio, dans le commencement, quand » cette philosophie à commencé de paraître, c'est qu'on » entendoit ce que disoit M. Descartes, au lieu que les autres philosophes nous donnoient des paroles qui ne faisoient rien comprendre, comme ces qualitez, formes substantielles, espèces intentionnelles etc. . . M. Descartes avoit trouvé la manière de faire prendre ses conjectures et fictions pour des vérités.. Et il arrivoit a ceux qui lisoient ses principes de philosophie quelque chose de semblable qu'à ceux qui lisent des romans qui plaisent et font la même impression que des histoires véritables. La nouveauté des figures de ses petites particules et des tourbillons y font un grand agrément. Il me sembloit, lorsque je lus ce livre des Principes la première fois, que tout alloit le mieux de monde. . . je n'avoit que quinze à seize ans. Mais y ayant depuis découvert de temps en temps des choses visiblement fausses et d'autres très peu vraisemblables, je suis fort revenu de la préoccupations où j'avois été, et a l'heure qu'il est, je ne trouve presque rien que je puisse approuver comme vray dans toute la physique, ni métaphysique, ni météores ». (A sedici anni il signor Ugenio trovava che nelle opere di Cartesio tutto andava nel miglior modo possibile; in età matura il critico Olandese non trova più nulla, o quasi, che possa approvare come vero in tutta la Fisica, in tutta la Metafisica in tutta la Mete-

reologia cartesiana). « Galilée avoit tout ce qu'il faut pour faire » des progrès dans la Physique , et il faut avouer qu'il a » esté le premier à faire des belles découvertes . . . Il n'a » pas eu tant de hardiesse ni de présomption que de vou- » loir entreprendre d'expliquer toutes les causes naturelles, » ni la vanité de vouloir estre chef de secte... Galilée estoit » modeste et aimoit trop la vérité; il croyoit d'ailleur avoir » acquis essez de réputation et qui devoit durer à jamais » par ses nouvelles d'écouvertes. Mais M. Descartes, qui me » paroist avoir esté jaloux de la renommée de Galilée avoit » cette grande envie de passer pour autheur d'une nouvelle » philosophie. Ce qui paroist par ses espérances de la faire » enseigner aux académies à la place de celle d'Aristote; de » ce qu'il souhaita que la société des Jésuites l'embras- » sast; et enfin parce qu'il soutenoit à tort et à travers les » choses qu'il avoit une fois avancées, quoique souvent très- » fausses ». Riassumendo i titoli che fanno di Cartesio l'autore d'una riforma che non trova riscontro che nella Socratica sono: « presque rien de vrai dans toute sa physique, » ni métaphysique, ni météores; vanité de vouloir estre chef » de secte ; jalousie de la renommée de Galilée ; envie de » passer pour autheur d'une nouvelle philosophie ; efforts » pour la faire enseigner aux académies et aux Jésuites; » e finalmente audacia di sostenere « à tort et à travers les » choses qu'il avoit une fois avancées, quoique souvent très- » fausses ». Ma soggiunge l'*Autore delle letture* con Bouiller: Cartesio nella sua polemica diede un nobile esempio di lealtà verso li avversari , e di fede nella verità della sua filosofia (di presunzione concediamo che ne aveva moltissima, di fede nella verità della sua filosofia non certamente tanta, quanta se ne richiedeva per affrontare il giudizio della Inquisizione); alla quale fece sostenere pubblicamente una prova cui pochi altri autori si sarebbero arrischiati, e pochi altri sistemi avrebbero resistito. Concediamo che Cartesio fece sostenere pubblicamente una prova alla sua filosofia; facciamo

le nostre riserve sui pochi autori che si siano arrischiati a fare ciò specialmente in Italia e con ben altro pericolo di quello che correva Cartesio ; neghiamo poi risolutamente che il sistema di Cartesio abbia resistito agli attacchi dei suoi avversarii ; lasciamo la parola al signor Ugenio giudice più competente di noi : « Il répondoit à toutes les objections, quoi- » que je voye rarement qu'il ait satisfait a ceux qui les fai- » soient , sinon comme les soutenant font aux disputes » publiques dans les académies, où on leur laisse toujours » le dernier mot. Cela auroit esté autrement , s'il eust pu » expliquer clairement la vérité de ses dogmes, et il l'auroit » pu, si la vérité s'y fust rencontrée. Il donnait ses conjectu- » res pour des vérités , ce qui paroist dans les particules » canelées qu'il employe à l'explication de l'aimant, au cercle » de glace suspendu en l'air, qu'il employe aux parhélies de » Rome , et à cent autres choses , sans qu'il se soit arrêté » à quantité d'absurditez que ces hypothèses tiroient avec » elles. Il assuroit de certaines choses, comme les loix du » mouvement dans les corps qui se rencontrent, qu'il croyoit » faire accepter pour vrayes, en permettant de croire que » toute sa physique fust fausse, si ces loix l'estoient. C'est » à peu près comme s'il vouloit les prouver en fesant ser- » ment ». Ecco come la filosofia cartesiana è riuscita vittoriosa nella polemica dal suo autore sostenuta ! « Descartes » en voulant faire croire qu'il a trouvé la vérité, comme il » fait partout, en se fondant et se glorifiant en la suite et en » la belle liaison de ses expositions, il a fait une chose qui est » de grand préjudice au progrès de la philosophie ; car ceux » qui la croient et qui sont devenus ses sectateurs, s'imaginent » de posséder la connoissance des causes tout autant qu'il est » possible de les sçavoir ; ainsi ils perdent le temps à soutenir » la doctrine de leur maistre, et ne s'étudient point à pénétrer » les raisons véritables de ce grand nombre de phénomens » naturels dont Descartes n'a débité que des chimères ' ».

* Extraits des rémarques de M. Huygens sur la vie de Descartes, écrite par Baillet.

Il giudizio pronunciato dall'Ugenio intorno al valore della filosofia cartesiana è assai grave e severo; eppure speriamo di poterlo confermare anche con altre ragioni.

» Pour élever le magnifique édifice, scrive Bouiller, dont
 » il a conçu la pensée, Descartes cherche, d'abord quelque
 » fondement solide et inébranlable, mais il ne le trouve nulle
 » part... toutes les sciences lui apparaissent comme frappées
 » d'incertitude. . . . Ou donc trouver ce point ferme et iné-
 » branlable qui doit supporter toute la science? » Dopo aver
 cercato indarno, nei sistemi degli antichi filosofi, e nelle
 proprie opinioni questo principio che deve servire di base
 alla sua filosofia, finalmente « une vérité se présente à lui
 » de telle nature que non seulement les vieilles objections
 » du scepticisme, mais encore cette formidable hypothèse
 » d'un'être puissant et malin qui se plaît à nous tromper,
 » viennent échouer contre elle. Cette vérité est celle de notre
 » propre existence. . . . Je pense, donc je suis. Telle est la
 » forme sous laquelle Descartes énonce cette vérité première
 » qui doit servir de fondement à toutes les autres vérités.

» Il ne faut pas trop se préoccuper de la forme extérieure
 » de cette proposition, et y voir, comme quelques-uns des
 » contemporains de Descartes, un syllogisme dont la majeure
 » aurait été omise. Un pareil syllogisme, en effet ne serait
 » qu'une grossière pétition de principes, et la majeure af-
 » firmerait précisément ce qu'il s'agit de démontrer, à savoir
 » que ce qui pense existe. Telle n'a pas été la pensée de
 » Descartes; il n'a pas prétendu déduire son existence d'un
 » fait antérieur; il n'a pas fait une démonstration, il a posé
 » un axiome ». ¹ E da questo solo principio, soggiunge
 l'autore *delle Letture*, Cartesio ha saputo dedurre tutto un
 sistema di Metafisica. *

Adunque, secondo Bouiller, Cartesio è il primo che sco-

¹ Histoire etc. pag. 402.

* Loco citato T. p. 326.

pri questa verità — *io penso dunque esisto*; perciocchè altrimenti l'avrebbe trovata in alcuno dei sistemi dei filosofi antichi o contemporanei. In secondo luogo, il pronunciato « *io penso dunque sono* », è una verità primitiva che deve servire di fondamento a tutte le altre verità, è un assioma. Noi invece pretendiamo di dimostrare 1.^o che la verità « *ego cogito ergo sum* » è assai più antica di Cartesio; in 2.^o luogo che il *cogito ergo sum* non è, nè una verità primitiva nè un assioma, ma una conseguenza di verità anteriori, e quindi non può servire di fondamento immediato ma semplicemente di fondamento mediato non di tutte le altre verità ma di alcune verità. Incominciamo dalla seconda questione.

» Aio primum a Cartesio, scrive Uezio, poni ut concedatur
 » sum, id quod quaeritur: quaerit enim an sit, et merito;
 » nam qui dubitare vult de omnibus, dubitare quoque debet
 » an sit, et de eo dubitare se professus est Democritus. Tum
 » ut probet esse se, Ego cogito, inquit, sum igitur. Quid
 » est vero illud, Ego? nempe res aliqua quæ est. Quaerit
 » autem an sit et sumit se esse. Sumit igitur quaesitum pro
 » concesso. Quid hoc est deinde, Ego cogito? Hoc scilicet,
 » Ego sum cogitans. Unde concinnatur hoc argumentum,
 » Ego sum cogitans, Ergo sum. Quod argumentum recedit
 » in Chrysippeum illud, si lucet, lucet: lucet autem: lucet
 » igitur. Si sum, sum: sum autem: sum igitur. In quo
 » sumo me esse, ut probem me esse, et admitto vitiosum
 » illum in argumentando circulum¹ ».

Ma soggiunge Bouiller, citando le proprie parole di Cartesio « *Lorsque quelqu'un dit: je pense, donc je suis, il ne conclut pas son existence de sa pensée, comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi; il la voit comme un simple inspection de l'esprit, comme il paraît de ce que s'il la déduisait d'un syllogisme, il aurait dû connaître auparavant cette ma-*

¹ Censura philosophiæ cartesianæ C. 1. pag. 16.

- » jeure, tout ce qui pense est ou existe, mais au contraire
 » elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même, qu'il
 » ne se peut faire qu'il pense s'il n'existe¹ ».

Il signor Bouiller crede che Cartesio con questa risposta alle seconde obbiezioni raccolte dal P. Mersenne, abbia chiuso la bocca a tutti coloro che sostenevano il *cogito ergo sum* essere una conseguenza e non una verità primitiva. Con buona venia dal signor Bouiller, noi non siamo di questo avviso.

Il ragionamento di Cartesio è il seguente: chi dice, io penso dunque sono, non conclude la propria esistenza dal suo pensiero, in forza d'un sillogismo, ma come una cosa conosciuta per se; egli la vede come una semplice ispezione dello spirito. L'esistenza propria gli è insegnata da ciò che egli sente in se stesso, perchè non si potrebbe fare che egli pensasse se egli non esistesse. Insomma il pensiero non può disgiungersi dalla esistenza, ma l'esistenza non è dedotta dal pensiero in forza d'un sillogismo, ma è insegnata dalla percezione della intima connessione che vi è tra il pensare e l'esistere. Crediamo che non si possa dare migliore interpretazione al ragionamento di Cartesio. Ma l'argomento ridotto in questi termini non ha alcun valore per Cartesio. Imperciocchè, « si utrumque hoc, Ego cogito, » et, Ergo sum per simplicem visionem cognoscuntur, hoc » est per unam mentis actionem; cognoscuntur, simul, » eodemque modo, et eodem tempore; ita ut cognitio unius » non pendeat ex cognitione alterius. Quæ si ita sint, non » magis, nec prius cognoscitur, Ego cogito, quam, Ego sum; » ac proinde ex hoc pronunciato, Ego sum, tam recte colligi » potest istud Ergo cogito; quam ex hoc, Ego cogito, colligit » illud Cartesius, Ergo sum. Quod si istud vero, Ergo sum, » pendet ex hoc, Ego cogito, atque inde educitur; ante in » hoc intendenda mens est, quam in illud ut ex cognito

¹ Loco citato pag. 102.

» incognitum educatur. Unde sequitur cognitionem pronun-
 » tiati hujus, Ergo sum, posteriorem esse cognitione illius,
 » Ego cogito. Tametsi enim hæc temporibus discreta non sunt
 » suapte natura, sed existant simul; ut discreta certe sunt in
 » mente philosophi. Primum enim sciebat id omne esse quod
 » cogitat; agnoscit deinde se cogitare; ac denique se esse.
 » Non proinde unica est cognitio simplexve visio utriusque¹ ».

Il signor Bouiller dopo di aver recato il passo di Cartesio da noi esaminato non si dà altro pensiero delle obbjezioni che si potevano fare al medesimo. Eppure l'obbjezione dell'Uezio è tale che meritava una risposta. Del resto che il cogito, ergo sum sia una conseguenza lo dimostra pure un'altro filosofo, a cui nè Cousin nè Bouiller potranno rispondere. « Noi mentre dubitiamo della verità di tutte le cose sentiamo in noi ripugnanza nel concepire quegli che pensa, non essere veramente nello stesso tempo nel quale ei pensa; in modo tale che (non ostante tutte le più fantastiche supposizioni) non sappiamo far a meno di vedere, che questa *Conclusione: io penso dunque sono*, non sia verà, e per conseguenza la prima, e la più certa, la quale si presenta a quello, da cui con ordine si guidano i pensieri filosofando² ». E se il Cousin ed il Bouiller, vedessero che in questo passo la parola conclusione fosse sfuggita a Cartesio inavvedutamente eccone un altro che toglierà loro ogni sospetto. « Quando ho enunciato questa proposizione: *io penso, dunque sono*, essere la prima e la più certa, che si presenta a quello il quale guida con ordine i suoi pensieri nel filosofare, non ho con ciò negato non essere di bisogno primieramente sapere che cosa sia il *pensiero*, che sia la *certezza*, che sia l'*esistenza* e che per *pensare* bisogna essere ed altre simili cose³. Osserviamo essere ma-

¹ Censura philosophiæ cartesianæ — ibidem,

² Principii parte 1. 7.

³ Ibidem par. 1.º 10.

nifesto da un lume, il quale è naturalmente nelle nostre menti che *il niente non ha veruna qualità nè proprietà che li convenga; e dove ne discopriamo alcune, deve trovarsi necessariamente una cosa o sostanza da cui esse dipendono*¹. Per intendere che una cosa creata sia sostanza *immateriale o materiale*, solamente è necessario che si sappia da noi poter aver l'esistenza senza l'ajuto di alcuna altra cosa creata, ma quando si cerca di sapere, se alcuna di queste sostanze ha veramente esistenza, come a dire se presentemente essa sia nel mondo, non basta che in questo modo essa esista, per far sì che sia scorta da noi; poichè questo solo niente ci discopre, che possa darci una qualche particolare conoscenza nel nostro pensiero; ma è necessario, che essa abbia alcuni attributi che si possano da noi osservare, e ciascuno di essi è bastante per questo effetto, a cagione che una delle nostre *Nozioni comuni* si è, che *Il Niente* non può avere alcun attributo, proprietà, o qualità, e perciò quando se ne incontra qualcheduno, si ha ben ragione di conchiudere, che egli è attributo di qualche sostanza, e che questa sostanza, esista². Dopo tuttociò dimandiamo al signor Bouiller, come mai abbia potuto scrivere che « il ne faut pas trop se préoccuper de la forme » extérieure de cette proposition: Je pense, donc je suis, » et y voir comme quelques-uns des contemporains de Descartes, un syllogisme dont la majeure aurait été omise... » Telle n'a pas été la pensée de Descartes; il n'a pas prétendu déduire son existence d'un fait antérieur; il n'a pas fait une démonstration, il a posé un axiome». No, signor Bouiller, la vostra interpretazione è inammissibile; Cartesio intese propriamente di dedurre una conseguenza e non stabilire un assioma; ed è Cartesio che da torto a voi, e ragione a noi. Ma se il cogito ergo sum è una conseguenza,

¹ Ibidem par. 1.^a 11.

² Ibidem par. 4.^a 52.

e Cartesio afferma che è veramente una conseguenza, ciò significa che suppone delle premesse, e se la conseguenza ha un valore, non ha altro valore che quello delle premesse: ed allora che cosa significano queste altre parole del Bouiller.

» Pour élever le magnifique édifice dont il a conçu la pensée
 » Descartes cherche d'abord quelque fondement solide et
 » inébranlable, mais il ne le trouve nulle part. En vain il
 » le cherche, dans les sciences, dans les livres, dans les
 » diverses opinion de son esprit. Toutes les sciences lui ap-
 » paraissent comme frappées d'incertitude. En philosophie,
 » malgré tous les travaux de tant d'homme de génie, il ne
 » trouve aucune chose dont on ne dispute, et par consé-
 » quent aucune chose qui ne soit douteuse: il en est de
 » même de toutes les autres sciences, car toutes elles em-
 » pruntent leurs principes à la philosophie, et rien de solide
 » ne peut être bâti sur des fondements aussi peu fermes.
 » Où donc trouver ce point ferme et inébranlable qui doit
 » supporter toute la science? »

Chi è che leggendo queste parole non crederà che Cartesio debba mettere mano ad un'impresa della massima difficoltà? Difatti si tratta di trovare un punto fermo ed irremovibile che deve servir di appoggio a tutta la scienza, e quel che più monta Cartesio non può giovare dell'opera di nessun filosofo anteriore a lui o suo contemporaneo. Ma se il signor Bouiller ha magnificato tanto la difficoltà dell'impresa a cui si accingeva Cartesio, fortunatamente Cartesio medesimo con un tratto di penna, la riduce a così minime proporzioni, da levarci di dosso tutta la paura, che ci aveva ispirato il signor Bouiller. Il punto fermo ed irremovibile che deve servire di base a tutta la scienza, sono le Nozioni comuni che ci somministra il lume il quale naturalmente è nelle nostre menti, dice Cartesio, tra cui vi è questa: Il niente non ha veruna qualità nè proprietà che gli convenga; ma io penso, cioè io ho una qualità che posso da me osservare; dunque esisto.

Quel che v'è di più bello in ciò si è che Cartesio dopo aver affermato che nè nelle scienze, nè nei libri, nè nei sistemi filosofici, nè infine nelle proprie convinzioni non aveva potuto trovare alcun punto fermo su cui appoggiare l'edifizio di tutta la scienza, dimentica o pone in non cale queste sue asserzioni, e fa nè più meno di tutti gli altri filosofi cordati, cioè pone per base della sua filosofia le nozioni del senso comune. A che dunque affannarsi tanto, o farlo credere, per proporre una cosa tanto ovvia? A che venir innanzi con quel formidabile apparato di dubbii, quando doveva conchiudere precisamente allo stesso punto in cui doveva incominciare? Tanto valeva il dire, come fece nei principii: è manifesto da un lume che è naturalmente nelle nostre menti, che il niente non ha veruna qualità; ma io penso, dunque esisto. In tal guisa risparmiava a noi la pena di doverlo dimostrare, ed a tanti suoi encomiatori di farci credere che senza di lui non esisterebbe la filosofia moderna.

Ma ciò che vi è ancora di meglio si è che questo razicinio: il niente non ha alcuna qualità (verità a priori); ma io penso; dunque esisto, che è legittimo per chi procede nel filosofare appoggiandosi a quella verità come indubitabile, non lo è, nè lo può essere per Cartesio; il quale professando il dubbio universale, rinforzato dall'intervento di uno spirito maligno e potente, il quale si prende piacere d'ingannarci e si piace di presentare ai nostri occhi l'errore vestito delle apparenze della verità e dell'evidenza, involge nel dubbio anche le verità più manifeste come le matematiche, e le nozioni del senso comune. Difatti «à cette dernière objection, scrive Bouiller, rien ne résiste, et par cette machine puissante de scepticisme, la connaissance humaine toute entière est ruinée. Voilà donc notre esprit plongé dans un doute absolu¹». Il Bouiller crede di salvare Cartesio soggiungendo: «Mais ce doute est essentiellement pro-

¹ Loco citato pag. 400.

» visoire, il n'est qu'un moyen énergique pour arriver à la » certitude¹ ». Ci rincresce di non poter essere d'accordo col Bouiller nemmeno questa volta, e le ragioni a cui ci appoggiamo sono le seguenti: che significa un dubbio assoluto temporaneo; mentre dura il dubbio assoluto non si può ragionare di nulla; e dal momento che cessa di essere assoluto viene a mancare la condizione essenziale supposta da Cartesio, cioè che tal dubbio abbracci tutte le verità anche le più manifeste come le matematiche, od i principii del senso comune. Ora se queste verità sono indubitabili e superiori ad ogni macchina inventata da quel tale spirito maligno, consegue che quel punto solido ed irremovibile che doveva servire di base all'edificio di tutta la scienza era già trovato prima che Cartesio si mettesse a filosofare. Ammettiamo che un dubbio il quale non sia universale che per rispetto a tutte quelle opinioni, che tenute per certe dagli uni, sono o possono essere impugnate dagli altri, sia una propedeutica necessaria al filosofare; ma tale non è il dubbio cartesiano, almeno dall'esposizione che ne fa il signor Bouiller. E quando si voglia restringere nei limiti sopraccennati, allora non è più Cartesio che primo propose il dubbio come un mezzo energico per arrivare alla certezza, ma il Bruno. Insomma, o il dubbio di Cartesio era universale, ed allora la conseguenza «ego cogito ergo sum» non ha alcun valore; ovvero, non era universale ed allora per stabilire quel punto solido ed irremovibile su cui appoggiare l'edificio di tutta la scienza bastava prendere le mosse da quelle nozioni che sono naturalmente nella nostra mente; nè vi era bisogno perciò d'immaginare tutte quelle difficoltà tanto ingrossate da Cartesio, mentre poi le saltò di piè pari quando volle stabilirlo.

Dalle cose fin qui discorse appare manifesto che il pronunziato *Je pense, donc Je suis*, non è per nulla una verità primitiva, e quindi non può servire di fondamento imme-

¹ Ibidem

diato all'edifizio di tutta la scienza. Difatti, a questa enunciazione, Ego cogito, Ergo sum, che con Bouiller molti altri affermano essere una verità primitiva, un assioma: « aliae » plurimæ, nota Uezio, præverti debuerunt: nec eæ solum, » quas Cartesius ipse vidit, velut hæc, quidquid cogitat, » est; sed ista quoque quæ anterior est et simplicior, quid- » quid agit, est. Nec id quidem scire possumus, quin prius » noverimus quid sit agere, quid esse. Ut noscamus autem » quid sit agere, noscendum est, quid sit agens, quæ caussa, » qui modus, qui finis agendi. Rursum ut noscamus quid » sit esse, noscendum est quid sit id quod est, quæ caus » sa cur sit, quomodo sit, quo fine sit, præterea regulas » Dialecticæ perspectas eum habere necesse sit, quisquis » ex his sumtionibus, qui cogitat, est: Ego cogito, certo » colligi putat conclusionem istam, Ergo sum¹ ». A torto dunque il Cousin, il Bouiller, e molti altri pretendono che il pronunziato Ego cogito, Ergo sum sia una verità primitiva, un assioma, perciocchè non solamente pongono un principio che è contraddetto formalmente da Cartesio, il quale, come abbiamo veduto dal suo dubbio universale salvava il *cogito*, *ergo sum* per la grande ragione che l'era contraddittorio il pensare che « id quod cogitat, eo ipso » tempore quo cogitat, non esse, e confessava apertamente, » se non negare, quin antequam sciamus nos cogitare, ac » proinde esse, scire debeamus, fieri non posse, ut quod » cogitat non sit² »: ma inoltre, siccome finora non si è risposto alle obbiezioni fatte al cogito ergo sum, in quanto verità primitiva, anzi Cartesio medesimo che in principio era di questo avviso, stretto dalle obbiezioni che gli venivano fatte, finì per confessare apertamente che il *cogito ergo sum* non era una verità primitiva, ma bensì una conseguenza, che supponeva necessariamente la maggiore, *quod*

¹ Loco citato C. 1 pag. 24.

² Principia par. 1. §. 10.

cogitat, est; così è forza conchiudere contrariamente alle asserzioni del signor Bouiller, che il *cogito ergo sum* è veramente la conseguenza d'un sillogismo, epperò non è una verità primitiva e tanto meno una verità la quale possa servire di punto solido ed irremovibile su cui elevare l'edifizio di tutta la scienza.

Noi abbiamo dimostrato che il cartesiano ego cogito ergo sum non è una verità primitiva, nè poteva da Cartesio essere posta senza scrupolo per primo principio della Filosofia, ora pretendiamo di provare che Cartesio non è nemmeno l'inventore di quel pronunziato, perchè altri prima di lui lo avevano enunciato e precisamente trovandosi nelle condizioni di Cartesio. Può darsi che Cartesio non avesse letto le opere in cui si trova quel pronunziato; ma non è men vero che egli annunziava una scoperta che era già conosciuta molto tempo prima di lui.

» Si disse in primo luogo, scrive l'autore delle *Letture*, che il *cogito ergo sum*, non era una scoperta di Descartes perchè l'aveva tolto di peso da S. Agostino, il quale combattendo lo scetticismo degli accademici, si valeva di quello stesso argomento, che il dubbio o l'errore prova l'esistenza; giacchè chi dubita od erra, certamente esiste. Ma soggiunge l'autore delle *Letture*, chi non vede l'immenso divario che corre fra l'argomentazione di S. Agostino e quella di Descartes? L'uno se ne vale unicamente di passaggio e per incidenza a mostrare che li scettici affermano la propria esistenza nell'atto stesso che pretendono di revocarla in dubbio a titolo d'illusione; l'altro invece ne fa il perno di un sistema di Filosofia, ricavandolo tutto da quel principio con rigore geometrico. Laonde conchiude egli quand'anche Descartes avesse conosciuto quell'argomento di S. Agostino, l'originalità del suo sistema non sarebbe intaccata nè punto nè poco*. E con ciò l'autore delle *Letture* crede di aver

* Loco citato pag. 332.

risolta l'obbiezione degli avversarii e messa in salvo l'originalità di Cartesio. Noi ci permettiamo di dubitarne, e speriamo che non saremo i soli. I passi di S. Agostino a cui si accenna nell'obbiezione, sono i seguenti: « Prius abs te quæro »
 » utrum ipse sis; an tu fortasse metuis ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino »
 » non posses.² Mihi esse me, idque nosse, et amare certissimum est. Nulla in his vero academicorum argumentorum formido, dicentium: quid si falleris? Si enim fallor, »
 » sum; nam qui non est utique ne falli potest; ac per hoc »
 » sum, si fallor³ ». L'autore delle *Letture* crede di annullare l'obbiezione, dicendo: « chi non vede l'immenso divario che corre tra l'argomentazione di S. Agostino e quella »
 » di Descartes? » Io, per esempio, e ciò che più monta anche il signor Iules Simon è del mio avviso. « Quand je me »
 » tromperais, scrive egli, dans tous mes jugemens, cela »
 » serait une preuve de mon existence car pour se tromper »
 » il faut être. Saint Augustin, l'avait dit avant Descartes, »
 » et chacun peut vérifier en soi-même qu'il lui est complètement impossible qu'il ne pense pas⁴ ».

Confermerà il nostro parere un'altra testimonianza che l'autore delle *Letture* non potrà in alcun modo rifiutare.
 » Vous m'avez obligé, scriveva Cartesio al Padre Mersenne, »
 » de m'avertir du passage de S. Augustin auquel Mon je »
 » pense, donc je suis, a quelque rapport; je l'ai été lire »
 » aujourd'hui en la bibliothèque de cette ville, et je trouve »
 » véritablement qu'il s'en sert pour prouver la certitude de »
 » notre être, et ensuite pour faire voir qu'il y a en nous »
 » quelque image de la Trinité, en ce que nous sommes, »
 » nous savons que nous sommes, et nous aimons cet être »
 » et cette science qui est en nous; au lieu que je m'en sers

² De libero arbitrio l. 4. C. 111.

³ Libro II. de Civ. D. C. 26.

⁴ Manuel de Philos. pag. 198.

» pour faire connaître que ce moi qui pense est une *sub-*
 » *stance immatérielle*, et qui n'a rien de corporel, qui sont
 » deux choses fort différentes; et c'est une chose qui de soit
 » est si simple et si naturelle à inferer qu'on est, de ce
 » qu'on doute, qu'elle auroit pu tomber sous la plume de
 » qui que ce soit; moi je ne laisse pas d'être bien aise
 » d'avoir rencontré avec S. Augustin, quand ce ne serait
 » que pour fermer la bouche aux petits esprits qui ont tâché
 » de regabeler sur ce principe ». Da queste confessioni di
 Cartesio noi ricaveremo alcuni corollarij, cui non crediamo
 senza importanza. Primieramente, Cartesio ammette che
 S. Agostino si serve della sua argomentazione contro gli
 scettici per provare la certezza della nostra esistenza. Il che
 significa che Cartesio poteva risparmiarsi la pena di cercare
 con tanta fatica e con tante meditazioni, quel quid minimum
 inconcussum che doveva servire di rocca sulla quale ap-
 poggiare il magnifico edificio di tutta la scienza. E se vo-
 gliamo anche ammettere che Cartesio non abbia conosciuto
 l'argomentazione di S. Agostino prima di esserne stato av-
 vertito dal Padre Mersenne, ciò proverebbe solamente che
 quando affermava di non aver trovato in alcun libro questo
 quid minimum inconcussum, affermava ciò che ignorava e
 quindi affermava un rapporto di sconvenienza tra due idee,
 tra le quali intercede il rapporto di convenienza, ciò che
 in logica si chiama cadere volontariamente in un errore for-
 male. Secondariamente Cartesio messo alle strette tra la sua
 originalità e la precedenza di S. Agostino, crede, come si dice,
 di prendere con un favo due colombi, affermando che egli si
 servi di quella argomentazione per dimostrare che ciò che
 pensa è una sostanza immateriale. Ma questa scapattoia a
 nulla gli giova; poichè non è vero che primitivamente si servi
 di quella argomentazione per dimostrare che ciò che pensa
 in noi è una sostanza immateriale; perciocchè egli allora
 avrebbe supposto già dimostrato quel minimum inconcussum
 di cui andava in cerca, ciò che è formalmente contraddetto

da Cartesio medesimo, il quale non contento di accumulare gli argomenti degli scettici contro l'autorità ed il valore delle nostre conoscenze aggiunse ancora l'intervento d'un «esprit » puissant et malin qui prenant plaisir à nous tromper, se » plaît revêtir à nos yeux l'erreur des apparences de la vérité » et de l'évidence, laonde, par cette machine puissante de » scepticisme, la connaissance humaine tout entière est rui- » née et notre esprit plongé dans un doute absolu ». Ora per uscire da questo dubbio assoluto « une vérité se pré- » sente à lui de telle nature que non seulement les vieil- » les objections du scepticisme, mais encore cette formi- » dabile hypothèse d'un être puissant et malin qui se plaît » à nous tromper, viennent echouer contre elle. Cette vérité » est celle de notre propre existence¹ ». Quindi, aggiunge Cartesio « moi qui doute de toute chose, je ne puis douter » que je suis un être qui doute, un être qui pense. Je pense » donc je suis. E nella meditazione seconda: sed est deceptor » nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de in- » dustria me semper fallit; haud dubie igitur ego etiam » sum, si me fallit. E siccome l'Arnaldo autore delle quarte » obbiezioni notava: Illic primum mirari subit V. Cl. idem » pro totius suæ philosophiæ principio statuisse quod sta- » tuit S. Augustinus. Lib. enim 2. de libero arb. C. I. Ali- » pius cum Evodio disputans probaturusque Deum esse: prius, » inquit, abs te quaero ut de manifestissimis capiamus exor- » dium, utrum tu ipse sis; an tu forte metuis, *ne hæc in » interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli » omnino non posses*, quibus similia sunt authoris nostri » verba, sed est deceptor nescio quis summe potens, summe » callidus quod de industria me semper fallit: haud dubie » ego etiam sum si me fallit.»

E che cosa risponde Cartesio? Risponde forse che egli si serve di questa argomentazione pour faire connaître que ce

¹ Bouiller loco citato.

moi qui pense est une *substance immatérielle*? oibò, nemmeno per sogno, ma risponde precisamente che egli se ne serve per dimostrare la propria esistenza. « Non hic morabor, dice Cartesio, in gratiis Viro Cl. agendis, quod me divi Augustini auctoritate adjuvarit, rationesque meas ita proposuerit, ut timere videretur ne non satis fortes aliis apparerent »¹. È adunque dimostrato fino alla evidenza che tra l'argomentazione di S. Agostino e quella di Cartesio non ci passa divario nè immenso nè minimo, poichè la seconda è calcata sopra le prima. Ma ora aggiungiamo che anche ammettendo la scappatoia trovata da Cartesio la sua originalità non ci guadagnerà nulla assolutamente, nè ci guadagnerà nulla anche coll'arrota dell'autor delle Letture, il quale aggiunge che S. Agostino si vale di quell'argomento di passaggio e per incidenza a mostrare che li scettici affermano la propria esistenza nell'atto stesso che pretendono di revocarla in dubbio a titolo d'illusione; Cartesio invece ne fa il perno di un sistema di filosofia ricavandolo tutto da quel principio con rigore geometrico. Esponiamo anzitutto la dottrina di Cartesio ricavandola dal suo libro dei principii: « repugnat enim ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat non existere. Ac proinde hæc cognitio, ego cogito ergo sum, est omnium prima et certissima »². Scoperta questa verità la quale era già stata insegnata da S. Agostino colle medesime parole, Cartesio continua: « Hæcque optima via est ad mentis naturam, ejusque a corpore distinctionem agnoscendam; examinantes enim qui nam simus nos, qui omnia quæ a nobis diversa sunt supponimus falsa esse, perspicue videmus nullam extensionem nec figuram, nec motum localem, neque quid similia, quod corpori sit tribuendum, ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam: quæ proinde prius et

¹ Responsio ad quartas objectiones.

² VII.

» certius quam ulla res corporea cognoscitur ; hanc enim
 » jam percipimus de aliis autem adhuc dubitamus¹. Cogita-
 » tionis nomine intelligo illa omnia , quæ nobis consciis
 » in nobis fiunt , quatenus eorum in nobis conscientia est
 » atque ita non modo intelligere , velle , imaginari , sed
 » etiam sentire, idem est hic quod cogitat. Nam si dicam,
 » ego video, vel ego ambulo, ergo sum: et hoc intelligam
 » de visione, aut ambulatione, qua corpore peragitur, con-
 » clusio non est absolute certa; quia ut sæpe fit in somniis,
 » possum putare me videre, me ambulare, quamvis oculos
 » non aperiā, et loco non moveam, atque etiam forte, quam-
 » vis nullum habeam corpus. Sed si intelligam de ipso sensu
 » sive conscientia videndi aut ambulandi, quia tum refertur
 » ad mentem qua sola sentit, sive cogitat se videre aut am-
 » bulare, est plane certa². — Quid vero ex iis quæ animæ tri-
 » buebam, nutriri vel incedere ? quando quidem jam corpus
 » non habeo, hæc quoque nihil sunt nisi figmenta: Sentire?
 » nempe etiam hoc non fit sine corpore, et permulta sen-
 » tire visus sum in somniis quæ deinde animadverti me non
 » sensisse: cogitare? hic invenio, cogitatio est, hæc sola a
 » me divelli nequit: ego existo certum est. Quamdiu au-
 » tem? nempe quamdiu cogito; nam forte etiam fieri posset,
 » si cessarem ab omni cogitatione ut illico totus esse de-
 » sinerem: nihil nunc admitto nisi quod necessario sit ve-
 » rum: sum igitur præcise tantum res cogitans, id est, mens
 » sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius
 » significationis ignotæ: sum autem res vera et vere exi-
 » stens, sed qualis res? dixi, cogitans sed quid igi-
 » tur sum? res cogitans; quid est hoc? nempe dubitans
 » intelligens, affirmans, negans, volens, imaginans quoque,
 » et sentiens³ ».

¹ Ibidem §. VIII.

² Ibidem §. IX.

³ Meditatio 2.

Riassumiamo in poche parole la dottrina contenuta in questi passi. Posso dubitare di tutto ma non posso dubitare di pensare ; io penso dunque sono : perciocchè ripugna , che ciò che pensa nello stesso tempo in cui pensa , non esista, laonde questa cognizione, ego cogito ergo sum, la prima di tutte, è la più certa di tutte. Ma se sono perchè penso , l'essenza della mente umana consiste nel pensiero, e dal pensiero dipende la sua esistenza; intanto adunque è in quanto pensa. Laonde la mente è una cosa pensante , ossia il pensiero in se stesso esistente. Col nome di pensiero io intendo tutto ciò che avviene in noi e di cui siamo consapevoli; così non solamente l'intendere, il volere, l'immaginare, ma ancora il sentire in questo senso è pensare. Cartesio continua: sebbene la mente umana si chiami spirito ed anima; tuttavia rigorosamente parlando queste cose hanno un significato diverso ; diciamo *mente* in quanto ne indichiamo l'essenza, cioè in quanto è una cosa pensante; *spirito* in quanto ne esprimiamo l'essenza e l'esistenza; cioè la cosa pensante esistente in se stessa ; finalmente *anima* in quanto esprimiamo la sua relazione col corpo umano con cui è congiunta ¹. Speriamo di dimostrare che le conseguenze dedotte da Cartesio dal cogito ergo sum pel primo con rigore geometrico , secondo l'autore delle *Lecture* , erano già state dedotte assai prima di lui con eguale rigore geometrico. « Quum de natura mentis agitur , removeamus a consideratione nostra omnes notitias, quæ capiuntur extrinsecus per sensus corporis, et ea quæ posuimus omnes mentes de seipsis nosse, certasque esse, diligentius attendamus. Utrum enim aeris sit vis vivendi, remiscendi, intelligendi, volendi, cogitandi, sciendi, judicandi, an ignis, an cerebri, an sanguinis, an atomorum, an præter usitata quatuor elementa quinti nescio cujus corporis, an ipsius carnis nostræ compages, vel tempe-

¹ Meditatio 6.

» ramentum hæc efficere valeat, dubitaverunt homines: et
 » alius hoc, alius aliud affirmare conatus est. Vivere se
 » tamen, et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare,
 » et scire, et judicare quis dubitat? quandoquidem etiam
 » si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet, meminit; si
 » dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult,
 » si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat,
 » judicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur
 » aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet, quæ
 » si non essent, de ulla re dubitare non posset.

» Hæc omnia, qui vel corpus, vel compositionem, seu
 » temperationem corporis esse mentem putant, in subjecto
 » esse volunt videri, ut substantia sit aer, vel ignis, sive
 » aliquod aliud corpus, quod mentem putant: intelligentia
 » vero ita insit huic corpori, sicut qualitas eius: ut illud
 » subjectum sit, hæc in subjecto.

» Juxta opinantur etiam illi, qui mentem ipsam negant
 » esse corpus; sed compaginem, aut temperationem cor-
 » poris. Hoc enim interest, quod illi mentem ipsam dicunt
 » esse substantiam, in quo subjecto sit intelligentia: isti
 » autem ipsam mentem in subjecto esse dicunt, corpore
 » scilicet, cujus compositio, vel temperatio est. Unde con-
 » sequenter etiam intelligentiam quid aliud quam in eodem
 » subjecto corpore existimant?

» Qui omnes non advertunt, mentem nosse se etiam, cum
 » quærit se. Nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res,
 » dum ejus ignoratur substantia. Quopropter cum se mens
 » novit, substantiam suam novit, et cum de se certa est, de
 » substantia sua certa est. Certa est autem de se, sicut con-
 » vincunt ea, quæ supradicta sunt. Nec omnino certa est,
 » utrum aer, an ignis sit, an aliquod corpus, vel aliquid
 » corporis. Non est igitur aliquid eorum. Totumque illud,
 » quod se jubetur, ut noverit, ad hoc pertinet, ut certa sit,
 » non se esse aliquid eorum, de quibus incerta est id quæ
 » solum esse se, certa sit, quod solum esse se, certa est.

» Sic enim cogitat ignem, aut aerem, et quidquid aliud
 » corporis cogitat. Neque ullo modo fieri posset, ut ita co-
 » gitaret id, quod ipsa est, quemadmodum cogitat id, quod
 » ipsa non est. Per phantasiam quippe imaginariam co-
 » gitat hæc omnia sive ignem, sive aerem, sive illud vel
 » illud corpus...; nec utique ista omnia, sed aliquid horum
 » esse dicitur. Siquid autem horum esset, aliter id, quam
 » cætera cogitaret, non scilicet per imaginale figmentum,
 » sicut cogitantur absentia, quæ sensu corporis tacta sunt,
 » sive omnino ipsa, sive ejusdem generis aliqua; sed quo-
 » dam interiore, non simulata sed vera præsentia. Non enim
 » quicquam illi est seipsa præsentius, sicut cogitat vivere
 » se, et meminisse, et intelligere, et velle se. Novit hæc
 » in se, nec imaginatur, quasi extra se illa sensu tetigerit,
 » sicut corporalia quæque tanguntur.

» Ex quorum cogitationibus si nihil sibi affingat, ut tale
 » aliquid se esse se putet, quidquid ei de se remanet, hoc
 » solum ipsa est. »

Ma come potrà evitarsi che la mente nihil sibi affinget,
 ut tale aliquid, (aere, fuoco, e via discorrendo) esse, se
 putet?

» Cum menti præcipitur, continua S. Agostino, ut sei-
 » psam cognoscat: non, velut absentem, se quærat cer-
 » nere; sed presentem se euret discernere; nec se, quasi
 » non norit, cognoscat: sed ab eo, quo alterum novit, di-
 » gnoscat. Non ergo adjungat aliud ad id, quod seipsam
 » cognoscit, eum audit, ut seipsam cognoscat. Certe enim
 » novit sibi dici, sibi scilicet, quæ est, et vivit, et intelli-
 » git, sed est, et cadaver, vivit et pecus: intelligit autem
 » nec cadaver, nec pecus. Sic ergo se esse, et vivere scit,
 » quoniam est, et vivit intelligentia.

14 » Cum ergo, verbi gratia, mens aerem se putat, aerem
 » intelligere putat; se tamen intelligere scit: aerem autem
 » se esse non scit, sed putat. Secernat quod se putat, cernat
 » quod scit, hoc ei remaneat. Unde ne illi quidem dubi-

» taverunt, qui aliud, atque aliud corpus esse mentem putaverunt.

» Neque enim omnis mens aerem se esse existimat, sed
 » aliæ ignem, aliæ cerebrum, aliæque aliud corpus, aliud
 » aliæ; omnes tamen se intelligere noverunt, et esse et vivere: sed intelligere ad id, quod intelligunt, referunt; esse
 » autem et vivere ad seipsas. Et nulli est dubium, nec
 » quemquam intelligere, qui non vivat nec quemquam vivere, qui non sit. Ergo consequenter, et esse et vivere id
 » quod intelligit non sicuti est cadaver, quod non vivit; nec
 » sicuti vivit anima quæ non intelligit, sed proprio quodam,
 » eodemque præstantiori modo.

» Item velle se sciunt, neque hoc posse quemquam, qui
 » non sit, et qui non vivit, pariter sciunt: itemque ipsam
 » voluntatem referunt ad aliquid, quod ea voluntas volunt.

» Meminisse etiam se sciunt, simulque sciunt, quod
 » nemo meminisset, nisi esset, ac viveret; sed et ipsam
 » memoriam referimus ad aliquid quod ea meminimus.

» Duabus igitur horum trium, memoria et intelligentia,
 » multarum rerum notitia atque scientia continentur; voluntas
 » autem adest, per quam fruamur eis vel utamur¹.

» Finalmente, non aliud significo, scrive S. Agostino,
 » quam *animam* cum *mentem* dico; sed propter aliud animam,
 » et propter aliud mentem; nam totum, quod homo
 » vivit, hominis anima est; cum vero anima in se agit se,
 » et ex se et per se, sola mens dici solet².

Dimandiamo ora se S. Agostino si serva della sua argomentazione solamente di passaggio e per incidenza a mostrare che li scettici affermano la propria esistenza nell'atto che pretendono di revocarla in dubbio a titolo d'illusione? Dimandiamo ancora se la conclusione di quella argomentazione non è il perno di un sistema di filosofia ricavato tutto da quella con rigore geometrico?

¹ De Trinitate liber X.

² De spiritu et anima C. 34.

La conclusione della argomentazione di S. Agostino è il *quid minimum inconcussum* scoperto undici secoli dopo da Cartesio; Io penso dunque esisto; ma la certezza della mia esistenza, non mi fa ancora conoscere abbastanza chiaramente che cosa sia, onde mi conviene attendere a non scambiare me con ciò che viene in me per l'organo dei sensi. Ciò che pensa, vive, ricorda, intende, vuole, sa, giudica, è aria, è fuoco, è il cervello o il sangue, o gli atomi, o un quinto elemento od altra cosa? Non lo so ma tra tante dubitazioni nessuno che pensa, dubita di vivere, di ricordarsi di intendere di volere di sapere, di giudicare....; perchè si hæc non essent de ulla re dubitare non posset. Ma ciò che pensa è corpo o un modo del corpo? la mente non è corpo nè un modo del corpo; perciocchè la mente già conosce se stessa quando cerca che essa è.

Non si può in alcun modo dire di conoscere bene chechisia sinchè se ne ignora la sostanza; laonde quando la mente conosce se, conosce la sua sostanza, e quando è certa di se è certa della sua sostanza. Che sia certa di se non vi è dubbio perchè è certa di vivere, di pensare, di giudicare, di dubitare, e questa certezza è superiore ad ogni dubbio. Ma non è affatto certa se sia aria, o fuoco o altro corpo, o qualche cosa del corpo: non è dunque niuna di queste cose; adunque la mente conosce se stessa essendo certa che essa non è alcuna di quelle cose di cui è incerta, e che è soltanto quelle cose di cui è certa.

La mente pensa al fuoco, all'acqua, al corpo, ad altro, ma non potrebbe in alcun modo avvenire che essa pensasse ciò che essa è come pensa ciò che essa non è; la mente pensa al fuoco, all'acqua al corpo, a ciò che appartiene ai corpi per mezzo dei fantasmi; nè alcuno dice che essa è tutto questo, ma alcuna di queste cose; ma se la mente fosse alcuna di queste cose penserebbe ciò in modo diverso da quello con cui pensa tutte le cose che non sono se stessa, le quali pensa per mezzo di fantasmi imaginari, come sono pensate

le cose assenti che pel senso del corpo sono toccate, e le altre cose simili; ma come cose interne, non simulate, ma veramente presenti. Ora niuna di queste cose cioè o corpo o modo del corpo è così presente alla mente, come le è presente ciò che pensa quando pensa che essa vive, si ricorda, intende se e vuole se; le quali cose conosce in se, ne abbisogna per pensarle di immagini come quando pensa ai corpi od alle cose corporee. Dunque il vivere, l'intendere, il ricordarsi, il volere, il pensare costituiscono la sostanza della mente. Dopo aver dimostrato in che consista l'essenza della mente S. Agostino enuncia il precetto con cui la mente può distinguere se da ciò che non è se, e prova che la mente differisce essenzialmente dal corpo e da ciò che appartiene al corpo. Certamente, continua S. Agostino, la mente conosce che può dire a se che è, che vive, che intende: ma è anche il cadavere, vive anche la pecora; non intende nè il cadavere nè la pecora; ma essa sa che è, e vive perchè intende che è e vive.

Adunque quando la mente crede di essere aria, crede d'intendere l'aria; sa d'intendere se; ma non sa di essere aria, bensì crede; rimova ciò che essa crede soltanto di essere, ritenga ciò che sa di essere; ciò solo è lei. L'intendere si riferisce a ciò che è inteso; ma l'essere ed il vivere la mente lo riferisce a se medesima; adunque la mente è, e vive perchè intende: ma non è come il cadavere che non vive; nè vive come l'anima che non intende, essa è, e vive in modo assai più nobile, cioè intendendo.

Ancora la mente sa di volere; ciò che sarebbe impossibile se essa non fosse e non vivesse. Epperchè il volere è della mente laddove la cosa voluta è l'oggetto a cui si riferisce il volere.

In fine la mente sa di ricordarsi ed insieme sa che non potrebbe ricordarsi se non fosse e non vivesse; adunque la memoria è della mente laddove la cosa ricordata è l'oggetto della memoria. Conchiudiamo adunque che la mente non

è corpo nè un modo del corpo, ma è una sostanza che è e vive perchè intende, ricorda e vuole. S. Agostino dopo aver stabilito quali sono le qualità essenziali della mente, epperziò la sua immaterialità, distingue ancora i due aspetti in cui può considerarsi la mente cioè come anima e come mente: «non aliud significo quam Animam cum Mentem dico; sed propter aliud animam, propter aliud mentem: nam totum, quod homo vivit, hominis anima est; cum vero anima in se agit se, et ex se et per se, sola mens dicitur ».

Ecco in qual modo S. Agostino deriva da un solo principio i concetti fondamentali della psicologia con metodo da non temere in alcun modo il paragone del geometrico di Cartesio. Nè ci sarebbe difficile di raccogliere altri passi di S. Agostino e formare un trattato compiuto di psicologia; ma ciò non è richiesto al nostro scopo. Solamente non possiamo non avvertire che tra i principii psicologici del grande Ipponate primeggia quello della vita; quindi la mente non è soltanto una sostanza pensante ma una sostanza vivente: La mancanza di questo principio si fa talmente sentire nello svolgimento della psicologia cartesiana che il signor Saisset non dubitò di scrivere « quand Descartes perd de vue la » conscience et livre son esprit au démon de la Géométrie, » à la place de ce moi, vivant et actif qui a conscience de » son unité dans le libre déploiement de ses puissances, » vient se substituer le concept abstrait et mort de chose » pensante, *res cogitans*¹ ».

Concludiamo adunque, che abbia o non abbia conosciuto Cartesio le opere di S. Agostino, egli anche nella psicologia non ha scoperto nulla che non fosse già stato insegnato prima di lui, talmente che uno dei più caldi partigiani del Cartesianismo, (ciò che già notava il Capasso nel suo compendio della storia universale della filosofia pubblicato in Napoli nel 1728, pagina 412) Claudio Clerselier scrisse ap-

¹ Descartes ses précurseurs ec. pag. 169.

positamente una dissertazione per dimostrare la conformità delle dottrine cartesiane con quelle di S. Agostino, ciò che conferma irrefragabilmente il nostro assunto.

» Altri, continua l'autore delle *Letture*, andò a ripescare quel luogo di Plauto, dove Sosia dubitando dell'essere suo, perchè Mercurio aveva prese le sue fattezze, conchiude però rassicurandosi con la coscienza della propria identità: *sed quom cogito, equidem certo idem sum qui semper fui*. Ma non è da stupire che un simile confronto abbia potuto uscire dalla penna d'un Vico? che cosa v'è di comune fra il motto volgare di Plauto e il principio filosofico di Cartesio¹? ». Noi non ci stupiamo affatto che il Vico abbia, recando in mezzo quel luogo di Plauto, voluto provare che perfino le parole con cui Cartesio credeva di enunciare il suo trovato erano già state dette due mila anni prima di lui; nè ci spaventa la terribile sentenza pronunciata dall'autor delle *Letture*, scrivendo: che cosa v'è di comune fra il motto volgare di Plauto e il principio filosofico di Cartesio? Noi crediamo che sia tanto volgare il cogito di Plauto quanto quello di Cartesio, e che Plauto dedusse dal suo cogito la conclusione che ne derivava nè più nè meno di Cartesio, nè più nè meno di S. Agostino. A dimostrare ciò basta confrontare le circostanze in cui si trovava Sosia con quelle in cui si trovava Cartesio. Come arriva Cartesio al dubbio assoluto? « Les sens nous trompent, la mémoire nous trompe, » dice il Bouiller riassumendo Cartesio, nous n'avons aucun » caractère fixe et certain auquel nous puissions distinguer » la veille du sommeil. . . . Cependant quoique ses doutes » suffisent pour ébranler la plupart de nos connaissances, » il est certaines vérités qui se tiennent si fermes dans notre » intelligence, qu'elles ne sauraient en être ébranlées, telles » sont les vérités mathématiques. Mais contre l'évidence d'e » ces vérités, Descartes imagine une objection nouvelle.

¹ Ibidem pag. 338.

- » Peut-être en dehors de nous existe-t-il un esprit puissant et
- » malin qui, prenant plaisir à nous tromper, se plaît à revêtir
- » a nos yeux l'erreur des apparences de la vérité et de l'é-
- » vidence. A cette dernière objection, rien ne résiste, et par
- » cette machine puissante de scepticisme, la connaissance
- » humaine tout entière est ruinée. Voilà donc notre esprit
- » plongé dans un doute absolu ¹ ».

Cartesio non contento degli argomenti degli scettici, imagina uno spirito maligno fuori di noi, il quale prende piacere ad ingannarci ed a rivestire ai nostri occhi l'errore delle apparenze della verità ed evidenza, e con questa potente macchina di scetticismo tutta la conoscenza umana è ruinata. Plauto due mila anni prima non solamente imagina questa macchina potente ma la mette anche in azione in maniera degna del più profondo scettico. Dopo un lungo diverbio, tra Mercurio in forma di Sosia e Sosia, nel quale Mercurio pretende di provare che Sosia, non è Sosia, Mercurio riprende :

- » *Mer.* Tu me vivus hodie nunquam facies, quin sim Sosia.
- » *Sos.* Certe edepol, tu me alienabis nunquam quin noster siem;
- » Nec nobis præter med alius quisquam est servos Sosia,
- » Qui cum Amphitruone hinc una ieram in exercitum.
- » *Mer.* Hic homo sanus non est. *Sos.* Quod mihi prædicas vitium id tibi est.
- » Quid, malum! non sum ergo servos amphitruonis Sosia?
- » Nonne hac noctu nostra navis huc ex portu Persico.
- » Venit quæ me advexit? nonne me huc herus misit meus?
- » Nonne ego nunc hic sto ante ædis nostras? non mi est laterna in manu?
- » Non loquor? non vigilo? non hic homo modo me pugnīs contudit?
- » Fecit hercle, nam etiam misero nunc male dolent.

¹ Loco citato pag. 100.

- » Quid igitur ego dubito? aut cur non introeo in nostram domum?

Dimandiamo all'autor delle *Letture* se potevano addursi argomenti più convincenti per provare la propria identità, traendoli dall'ordine delle cognizioni volgari. Ecco intanto come Mercurio li confuta ad uno ad uno.

- » *Mer.* Quid, domum vostram? *Sos.* ita enim vero.
- » *Mer.* Quinque dixisti modo
- » Omnia ementitus. Equidem Sosia Amphitruonis sum.
 - » Nam noctu hac soluta est navis nostra e portu Persico:
 - » Et ubi Pterela rex regnavit, oppidum expugnativimus;
 - » Et legiones Teleboarum vi pugnando cepimus.
 - » Et ipse Amphitruo obtruncavit regem Pterelam in prælio,
- » *Sos.* Egomet mihi non credo, quom illæc autumare illum audio,
- » Hic quidem certe, quæ illic sunt res gestæ, memorat memoriter.
 - » Sed quid ais? quid Amphitruoni a Telebois datum est?
- » *Mer.* Pterela rex quî potitare solitus est, patera aurea.
- » *Sos.* Elocutus est, ubi patera nunc est? *Mer.* in cistula
- » Amphitruonis obsignata signo est? *Sos.* Signi dic quid est?
- » *Mer.* Cum quadrigis sol exoriens, quid me captas carnufex?
- » *Sos.* Argumentis vincit: aliud nomen quærendu'est mihi.
- » Nescio unde hæc spectavit. Jam ego hunc decipiam probe:
 - » Nam quod egomet solus feci, nec quisquam alius affuit
 - » In tabernaculo, id quidem nunquam poterit dicere.
 - » Si tu Sosia es, legiones quom pugnabant maxume,
 - » Quid in tabernaculo fecisti? victus sum si dixeris.
- » *Mer.* Cadus erat vini: inde implevi hirneam. *Sos.* ingressu'est viam.
- » *Mer.* Eam ego, ut matre fuerat natum, vini eduxi meri.

- » *Sos.* Mira sunt, nisi latuit intus illic in illa hirnea,
 » Factum est illud, ut ego illic vini hirneam ebiberim
 meri.
- » *Mer.* Quid nunc? vincon'argumentis te non esse Sosiam?
- » *Sos.* Tu negas me esse? *Mer.* quid ego ni negem, qui
 egomet siem?
- » *Sos.* Per Jovem juro me esse: neque falsum dicere.
- » *Mer.* At ego per Mercurium juro, tibi Jovem non credere;
 » Nam injurato scio plus credet mihi, quam jurato tibi.
- » *Sos.* Quis ego sum saltem, si non sum Sosia? te interrogo;
- » *Mer.* Ubi ego Sosia jam nolim esse, tu esto sane Sosia.
 » Nunc quando ego sum, vapulabis ni hinc abibis, ignobilis.
- Riprendiamo la narrazione del Bouiller « Mais ce doute
 » est essentiellement provisoire, il n'est pas un but pour
 » Descartes *car, au contraire*, dit il dans le discours de
 » la Méthode, *tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer, et*
 » *à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le*
 » *roc et l'argile*. Bientôt il rencontre ce roc et cette ar-
 » gile¹ ». Vediamo ora come il Sosia di Plauto rencontre
 ce roc et cette argile.
- » *Sos.* Certe edepol, quom illum contemplo, et formam co-
 gnosco meam.
- » Quemadmodum ego sum sæpe in speculum inspexi: si-
 mili' est nimis mei.
- » Idem habet petasum, ac vetustum: tam consimil' est atque
 ego.
- » Sura, pes, statura, tonsus, oculi, nasum, dens, labra,
 » Mala, mentum, barba, collum: totus! quid verbis opu'st?
 » Si tergum cicatricosum, nihil hoc simili est similius.
- Tanto Sosia quanto Cartesio in grazia di quello spirito
 maligno, il quale prende piacere di vestire l'errore delle
 apparenze della verità e della evidenza, finquì non trovarono
 che l'argilla mobilissima su cui non si può appoggiare nulla;

¹ Loco citato pag. 401.

essi sono sempre nel dubbio assoluto. Ma consoliamoci, che ben presto incontreranno anche la rocca. « Car une vérité, » continua il Bouiller, se présente à lui, de telle nature que » non seulement les vieilles objections du scepticisme, mais » encore cette formidable hypothèse d'un être puissant et » malin qui se plaît à nous tromper, viennent échouer contre » elle. Cette vérité est celle de notre propre existence ¹ ». Infatti dice Sosia tra se medesimo.

» Sed quom cogito, equidem certo sum.

Laonde. « Quand il serait vrai que toutes mes facultés » fussent trompeuses et qu'un être puissant pris plaisir à » me tromper, ce démon, avec toute sa puissance ne pourrait » faire que l'être même qu'il trompe n'existât pas. Percioc » ché : quom cogito, equidem certo sum, come dice Sosia » ovvero come dice Cartesio, cogito ergo sum. »

Dimandiamo ora chi abbia saputo meglio tra Plauto e Cartesio mettere in gioco lo spirito maligno che si compiace di vestir l'errore delle apparenze della verità e dell'evidenza? Dimandiamo eziandio in che cosa si distingue la verità enunciata da Plauto da quella enunciata da Cartesio; dimandiamo infine con qual diritto si dirà verità filosofica quella di Cartesio e volgare quella di Plauto. La via percorsa per arrivare allo scoprimento di quella verità è identica; il metodo è il medesimo, non esclusa la macchina d'uno spirito potente ed ingannatore, la formola della enunciazione è sostanzialmente la stessa. Tuttavia non possiamo disconoscere alcune leggere differenze; la prima si è che il pronunciato di Plauto si trova in una commedia, quello di Cartesio in un discorso filosofico; ciò però, non sappiamo se dia un grande vantaggio a Cartesio; la seconda, si è che Plauto precedeva Cartesio di due mila anni; la terza infine si è che Plauto non solamente incontrava pel primo quella certa pietra angolare di cui andava in cerca Cartesio tanti

¹ Ibidem.

anni dopo, ma ne deduceva subito una conseguenza, che non fa meno onore all'acutezza del suo ingegno, cioè non solamente l'esistenza, propria ma ancora l'identità personale, *certo idem sum qui semper fui*, perciocchè: *novi herum; novi ædis nostras sane sapio et sentio*, ed in questo modo confutava anche meglio di 20 secoli prima un grave errore insegnato poscia da Giovanni Locke. Noi ci permettiamo adunque di dubitare della originalità di Cartesio anche perciò che riguarda la formola *je pense, donc je suis*, nonchè l'intervento d'uno spirito maligno ed ingannatore come il non plus ultra delle macchine scettiche.

Del resto questa mania di far Cartesio inventore di mille ed una verità ci richiama alla mente un brano curioso del signor Cousin.

» Parmi les ouvrages, diceva egli dalla cattedra, de saint
 » Anselme, il en est deux dont je vous citerai au moins les
 » titres . . . L'un est un Monologue ou saint Anselme sup-
 » pose un homme ignorant qui cherche la vérité avec les
 » seules forces de sa raison . . . C'est un antécédent faible
 » sans doute, mais c'est un antécédent du grand ouvrages
 » de Descartes, et, chose étrange, on y trouve plus d'une
 » idée célèbre des *méditations*¹. Confesso ingenuamente di non aver mai potuto leggere questo passo senza dimandarmi perchè il signor Cousin riputasse cosa strana di trovare in S. Anselmo molte delle idee, anzi intiere dimostrazioni che si trovano pure nelle opere di Cartesio. La cosa sarebbe veramente strana se S. Anselmo vissuto nell'undecimo secolo avesse copiato i libri da Cartesio pubblicati nel secolo XVII; ma vi è nulla di strano che Cartesio abbia copiato da san t'Anselmo, ciò che fu abbondantemente dimostrato da Uezio e da Leibnizio, come si appropriò, senza mai confessarlo, da altri filosofi molte cose delle quali poi spacciavasi inventore; sicchè lo stesso Bruckero disse: «Brunum multa vidisse, que

¹ Cours d'histoire de la philosophie pag. 301.

» recentiores philosophi, nescio an forte fortuna, an lumen
 » nibus Brunianis usi, velut præstantissimas veritates de-
 » texerunt, asserueruntque. Inter quos imprimis *Cartesium*
 » esse, qui, quod in multis Bruni vitulo araverit, pridem
 » observatum fuit ».

Ci resta ad esaminare la terza questione che versa intorno al metodo di filosofare.

» Avant de jeter les fondements d'une philosophie nou-
 » velle, scrive Bouiller, Descartes se trace a lui-même les
 » règles qui devront le guider dans cette grande et auda-
 » cieuse tentative. Ces règles sont simples en même temps
 » que fécondes. Elles se réduisent aux quatre préceptes sui-
 » vants ».

» 1. Ne jamais rien recevoir pour vrai qui ne soit
 » connu évidemment pour être tel;

» 2. Diviser autant que possible chacune des difficultés
 » que l'on examine.

» 3. Conduire par ordre se pensées en commençant
 » par les objets les plus simples et les plus aisés à con-
 » naître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à
 » la connaissance des plus composés;

» 4. Le dernier précepte est de faire partout des dénom-
 » brements si entiers et des revues si générales que l'on soit
 » assuré de rien omettre.

» Ce sont ces règles qui ont guidé Descartes non seule-
 » ment dans la métaphysiques, mais dans la physique et
 » dans les mathématiques, et c'est par elles qu'il est arrivé
 » à y découvrir une méthode nouvelle d'analyse inconnue
 » aux anciens ».

Noi siamo ben lontani dal contestare la bontà di queste quattro regole; e crediamo pure che guidato dalle medesime Cartesio sia arrivato a scoprire (nei limiti che indicheremo a suo luogo), l'applicazione dell'Algebra alla Geometria; ma

¹ Loco citato p. 99.

sosteniamo che Cartesio non è l'inventore del Metodo che risulta da queste regole. Ed affinché non si dica che supponiamo a torto che Cartesio si facesse inventore di queste regole, mentre il Bouiller dice semplicemente che Cartesio tracciò a se stesso le regole che dovevano guidarlo nella sua impresa di riformare la Filosofia, ecco alcuni passi del Cousin che tolgono ogni dubbio: « Descartes a précisément établi » en France la même méthode que l'Angleterre a voulu attribuer exclusivement à Bacon »; finqui non ci sarebbe che dire, e noi crediamo al signor Cousin quando afferma che Cartesio stabilì in Francia lo stesso metodo che l'Inghilterra attribuisce esclusivamente a Bacone, per la ragione che Bacone precedè Cartesio. « C'est à Descartes surtout qu'il faut rapporter le principe vivifiant de la Physique moderne, c'est-à-dire la destruction des causes finales en physique. Bacon, sans doute, avait donné le précepte; Descartes ne l'a pas répété; car il l'a trouvé de son côté; mais encore une fois il a fait mieux que promulguer la règle, il l'a établie en la pratiquant: sa méthode et son exemple ont beaucoup contribué à la création de la physique moderne¹ ». E mentre Bacone creava da una parte il metodo positivo, e Cartesio dall'altra creava pure lo stesso metodo positivo e lo praticava, in Italia questo metodo positivo non era ancora che una vaga aspirazione. « Ce qui n'était qu'une vague aspiration en Italie, est devenu au delà de la Manche entre les mains de Bacon, et grâce au génie national, une direction précise, forte et régulière² »; donde consegue che Cartesio il quale trovava anche egli il metodo già trovato da Bacone e non solamente lo promulgava ma lo praticava è il creatore della Fisica moderna. Inoltre: « la pensée de Descartes qui appartient à l'histoire, c'est celle de sa méthode.....la méthode de Descartes est supérieur

¹ Cours de l'histoire de la philosophie T. 1. pag. 95.

² Ibidem pag. 372

» aux procédés de l'esprit antique de toute la supériorité
 » de notre civilisation sur celle de la Grèce.... Il tenait in
 » finiment plus à sa méthode qu'à ses plus illustres décou-
 » vertes....Il tenait surtout à sa méthode, et il y revient sans
 » cesse.C'est le dernier comme le premier mot de ses écrits' ».
 Adunque è più che provato che quando si parla delle quat-
 tro regole sopraindicate, del dubbio metodico e del cogito
 ergo sum; s'intende parlare di cose inventate da Cartesio.

Abbiamo veduto con quanto diritto si attribuisca a Car-
 tesio l'invenzione del dubbio metodico, e del cogito ergo
 sum; ci resta ora a dimostrare che Cartesio è tanto in-
 ventore delle quattro regole soprariferite quanto 'del dub-
 bio metodico. E per non ripetere le cose dette, ricordia-
 mo solamente che il Bruckero non dubitò di affermare,
 che fu dimostrato senza replica essere Cartesio « imprimis
 » tra quelli, qui in multis Bruni vitulo araverit. Ed aggiun-
 » ge: Nos ut dictis fidem faciamus, ad duo ejus rei spe-
 » cimina provocamus, quorum alterum vortices Cartesii sunt,
 » et globi illi in infinito aere circum centra sua acti, aliæque
 » physicæ cartesianæ hypothescs, alterum dubitatio ad phi-
 » losophiæ principia vel initia potius revocata" ».

Veniamo alle quattro regole.

La riforma del metodo di filosofare incominciò in Italia
 e non in Francia. Finchè i pensatori italiani ed i Greci
 venuti in Italia colla caduta di Costantinopoli, si occuparono
 di contrapporre la vera dottrina di Aristotile e di Platone
 alla scolastica, le versioni fatte sulle versioni arabe a quelle
 fatte sugli originali, ovvero Platone ad Aristotile, non ten-
 nero conto della riforma del metodo di filosofare già iniziata
 dal Petrarca. Ma dal cozzo stesso delle varie dottrine ven-
 nero finalmente condotti a riproporsi il problema del me-
 todo di filosofare.

¹ Introduction générale à l'hist. de la philos. pag.50, 51, 52.

² Period. 5. pas. 2 lib. 1.

Il primo che risolvè tale questione e tentò di darne una soluzione fu Lorenzo Valla nella sua opera intitolata *de Dialectica*. Il Valla non solamente combattè la Dialectica scolastica, ma ancora la trita e battuta via insegnata da Aristotile e ne propose una nuova; anzi Giacomo Carpentier non dubitò di affermare che Pietro Ramo aveva prese molte cose dalla Dialectica del Valla¹. Primo il Valla rigettate le dieci categorie di Aristotile, ridusse tutti i predicamenti essenziali ai tre seguenti: a) alla *cosa* considerata come sostanza e come causa; b) alla *qualità* aderente alla cosa in quanto sostanza; c) all'*atto* aderente alla cosa come causa; primo rigettò la terza figura del sillogismo e tentò molte altre novità, sebbene non sempre felicemente. Laonde il Bruckero scrisse di lui; « non defuisse quidem Vallæ animum a scho- » lasticorum via recedendi, eamque damnandi, ausum quoque » fuisse aliam et meliorem dare, viribus tamen impari » se demonstrasse et conatui eventum non respondisse² ».

Il secondo italiano che prese a trattare ed assai più distesamente la questione del metodo di filosofare ed a combattere la Dialectica scolastica ed Aristotelica è Mario Nizolio da Brescia. Il libro del Nizolio in cui si discute tale questione vide la luce col titolo «*de veris principiis et vera » ratione philosophandi contra Pseudo-philosophos*», il quale rimase per lungo tempo ignorato o dimenticato, finchè Leibnizio lo ripubblicò con una prefazione in cui si discorre: » De alienorum operum editione, de scopo operis, de philosophica dictione, de lapsibus Nizolii, et adjecta epistola » de Aristotele recentioribus reconciliabili. » Lo scopo propostosi dal Nizolio, pel tempo in cui scriveva il suo libro, dimostra che egli aveva compreso pienamente donde doveva incominciare la riforma del metodo di filosofare. Dimostrò anzitutto che dalla Dialectica e dalla Metafisica dovevasi pro-

¹ Carpentier de S. E. T. III.

² Loco citato Period. III pars. 4.

scrivere quel linguaggio artificiale o tecnico, introdotto specialmente dagli scolastici, appoggiandosi alla validissima ragione che la filosofia non avrebbe mai potuto veramente far progressi finchè le formole ed i vocaboli tecnici non fossero stati trasportati nel linguaggio comune. Il merito di aver proclamata questa verità deve essere tanto più valutato, quanto fu opportuno l'insegnarla in tempi in cui la filosofia non parlava più che il barbaro ed oscuro linguaggio della degenerazione scolastica. In secondo luogo si propose di stabilire i veri principi delle scienze filosofiche e confermarli con salde ragioni. Ma questa seconda parte, meno alcune ottime regole per dirigere la mente nella formazione dei giudizi e preservarla dell'errore, rimase un desiderato. Con tuttociò, lo ripetiamo, non può negarsi che l'opera del Nizolio non sia stata utilissima avendo incominciato appunto la riforma del metodo dove n'era maggiore il bisogno.

Un nuovo passo fece la riforma del metodo per opera di Pietro Pomponazio, il quale non si contentò di stabilire il punto generale da cui dovevasi muovere per filosofare metodicamente, ma divise ancora la scienza teologica dalla filosofica assegnando a ciascuna un campo distinto, e dimostrò che nella scienza filosofica la ragione deve prendere le mosse dalla cognizione naturale per elevarsi a quella di Dio.

Verso la metà del secolo XVI, un altro italiano, Giacomo Acconzio, pubblicava un libro il cui oggetto era appunto il metodo di filosofare. Ma siccome il nome dell'Acconzio è affatto sconosciuto agli storici della filosofia; così speriamo di non far opera inutile, se parleremo di lui più distesamente.

Giacomo Acconzio nacque a Trento nel principio del secolo XVI e si rese celebre come Teologo, Giureconsulto, Architetto e Filosofo¹. Abbandonata l'Italia per motivi religiosi, passò in Inghilterra, ove trovò protezione presso la

¹ Bayle—Dictionaire, article Accontius—Tiraboschi—Storia della Lett. It. v. 5. pag. 491—Bruckero periodus III p. 2 l. 44.

Regina Elisabetta; a cui per testimoniare la sua gratitudine, dedicò il libro de *Stratagematis Satanæ* etc.... Con questo libro, in cui le idee sono disposte con metodo veramente filosofico, ed espresse in buon latino, sebbene lo stile sia talvolta affettato, l'Acconzio si propose di ridurre a piccolissimo numero i dogmi necessarii della Religione Cristiana e di stabilire una tolleranza reciproca tra tutte le sette che dividono il cristianesimo. Quest'opera dell'Acconzio sollevò grande rumore tra i protestanti; dagli uni fu lodata, da altri fortemente impugnata. Il Seldeno così ne parla: « Ja-
 » cobus Accontius (de quo jure quod de Origene dici solet,
 » ubi bene nemo melius, ubi male nemo pejus) fuit vir
 » vere doctus, sed ingenii ut acris quidem, ita et elatioris
 » et justo liberalioris: quia a nescio quali scepticismo et
 » indifferentismo in ipsam Theologiam introducendo haud
 » quaquam alieni, quod tractatu suo de Stratagematis testa-
 » tum satis fecit, libello (Simone Goulartio judice) omnium
 » malorum pessimo ¹ ». Invece Corrado Bergio Professore di Teologia a Brema citato dal Crenio ² dichiara che l'Acconzio nel libro de *Stratagematis* aveva discusso prudentemente e piamente le ragioni delle varie sette protestanti. Ma quale che sia il giudizio recato dai Teologi protestanti intorno a questo libro, a noi basta di notare che nel medesimo l'autore segue rigorosamente il processo analitico o di risoluzione.

Scrisse pure in italiano un'opera col titolo *dell' arte di fortificare le città*, cui in seguito tradusse in latino durante la sua dimora in Inghilterra. Il Bayle è d'avviso che non sia mai stata pubblicata; ma è in errore; la detta opera fu stampata in latino ed in italiano a Ginevra nel 1585 circa vent'anni dopo la morte dell'autore. Da una lettera dell'Acconzio scritta da Londra il 20 novembre del 1562 apprendiamo che riceveva dalla Regina Elisabetta una pensione, la

¹ De libris pag. 157.

² Animadversiones philol. et histor. pars. 2.

quale soccorreva alla sua indigenza e gli concedeva qualche ozio da impiegare nello studio. Difatti così scrive tra l'altre cose a Giovanni Wolfio: « ut autem quidquid est operæ id » istam in artem (muniendorum oppidorum) conferrem ex » parte privatis sum rationibus adductus; etenim in hoc voluntario meo exilio inopiam utcumque sublevat, et otii ad » alia studia suppeditat nonnihil, impetrato mihi ab hujus » sapientissimæ atque optimæ Reginæ liberalitate honesto » stipendio ». Dalle quali parole si ricava pure che la pensione non gli fu assegnata pel libro *de stratagematis* ma per quello *de muniendis oppidis*.

Abbiamo pure altre opere latine dell'Acconzio, cioè un opuscolo in forma di lettera pubblicato in Londra colla data del 5 giugno 1565 in dilucidazione di un appunto che egli aveva fatto al Sabellio. Il Bayle afferma che è pregevole per lucidità di idee e rigore dialettico. Il Trattato *de ratione edendorum librorum* diretto a Wolfio Tigurino. Finalmente il libro *de methodo, hoc est de recta investigandarum tradendarumque scientiarum et artium ratione*. Pare che questo libro sia stato scritto dall'Acconzio prima di passare in Inghilterra, perciocchè nella lettera già ricordata al Wolfio, scrisse: « post illud tempus quo excidit nobis inchoatum » illud de methodo opusculum, scis me bis sedem mutasse, Argentoratum primo, deinde in Angliam ». Sebbene da questa stessa lettera si ricavi che l'Acconzio passò buona parte di sua vita nello studio dei Giureconsulti Bartolo e Baldo e molti anni alla corte; tuttavia dal libro del metodo possiamo argomentare che non aveva meno studiato la filosofia, e deve dolerci che non abbia potuto dare l'ultima mano ad un trattato di Logica intorno al quale lavorava con molto ardore. Perciocchè, se stiamo alla testimonianza di Bayle: « C'etoit un homme qui pensoit juste, qui avoit beaucoup de discernement et beaucoup de pénétration. Il s'etoit formé l'idée la plus raisonnable de cet ouvrage, et il se croyoit obligé d'y travailler avec autant plus de soin, qu'il

» prévoioit qu'on alloit passer dans un siècle encore plus
 » éclairé que celui ou il vivoit¹ ». Ma questa congettura
 dell'Acconzio, la quale dal Padre Rapin fu messa come argo-
 mento capitale per dimostrare la superiorità del secolo XVII
 sul XVI, nella sua prefazione al parallelo tra Tucidide e
 Tito Livio, è di troppa importanza per non essere ricordata
 colle parole dell'autore; il quale dopo aver esposte le ra-
 gioni che rendevano difficile la composizione del suo trat-
 tato di Logica, così scrive: « Intelligo etiam me in sæculum
 » incidisse cultum præter modum, nec tam certe vereor
 » eorum qui regnare nunc videntur judicia, quam exorien-
 » tem quandam sæculi adhuc paullo cultioris lucem per-
 » timesco. Etsi enim multos habuit, habetque ætas nostra
 » viros præstantes; adhuc tamen videre videor nescio quid
 » magis futurum². Sarebbe, dice il Dutens, difficile e ra-
 » rissimo a imitarsi nel secolo nostro l'esempio di modestia
 » che ci somministra questo savio del secolo XVI³ ». Con-
 cediamo al Dutens che tali esempi generalmente parlando,
 sono rari, ma non al punto che non trovino riscontro nella
 storia dei pensatori italiani. Difatti l'uomo, il quale più di
 ogni altro contribuì a realizzare la congettura dell'Acconzio
 nel secolo XVII fu Galileo. E Galileo, sebbene ad ogni passo
 della sua lunga carriera scientifica meravigliasse i suoi con-
 temporanei con nuove scoperte ed invenzioni e fondasse la
 fisica moderna, era tuttavia modestissimo, e soprattutto non
 reputava per nulla necessario di elevare il proprio nome col
 mostrare il più ingiusto disprezzo per gli antichi ed i con-
 temporanei, coll'aver una fiducia esorbitante nelle proprie
 forze e col far pompa di una prudenza assai vicina alla pu-
 sillanimità ed all'intrigo. Modesti erano pure i suoi discepoli,
 sebbene tra questi si conti l'inventore del Barometro,⁴ e

¹ Bayle, article Accontius.

² Accontii epistola ad Johannem Wolfium Tigurinum.

³ Tentativo di transazione tra gli antichi ed i moderni.

l'inventore del più potente istrumento dell'analisi chimica. Ma torniamo all'Acconzio; il quale morì in Inghilterra verso il 1567 senza aver potuto dar l'ultima mano al suo Trattato di logica. Sebbene la morte abbia impedito all'Acconzio di acquistare nuovi titoli alla riconoscenza dei cultori delle scienze filosofiche, egli raccomandò tuttavia abbastanza ai posteri il suo nome col libro del metodo.

Un dotto cartesiano (L'Ulnero) in una lettera scritta al Padre Mersenne poco dopo la pubblicazione delle *Meditazioni* di Cartesio, esprimeva: « de goûter sur toutes choses » la méthode avec laquelle M. Descartes avoit traité son » sujet; il en admiroit les propriétés, et relevoit les avantages qu'elle avoit sur celle des écoles ordinaires: mais sur- » tout il estimoit son jugement, et les raisons pour les » quelles il avoit préféré la méthode analytique, ou de résolution, à la méthode synthétique ou de composition, tant » pour enseigner que pour démontrer. Il n'avoit encore » trouvé rien de semblable jusques là hors le petit livre de » la méthode composé par Jacques Accontius, qui outre cet » excellent Traité, avoit encore donné un bel essai de la » méthode analytique dans son livre *des stratagèmes* ».

Adunque non solamente l'Italia prima di Cartesio applicò il procedimento analitico ossia di risoluzione nell'investigazione del gran libro dell'Universo, ma anche per testimonianza di un Cartesiano lo insegnò per mezzo dell'Acconzio con un Trattato speciale, e l'Acconzio medesimo ne fece l'applicazione in un'opera, la quale se fu da molti criticata quanto alla sostanza, fu però lodata da tutti pel metodo di esposizione, e l'Ulnero non dubitò di far un merito a Cartesio di averlo seguito nelle sue meditazioni.

Non ci meravigliamo che il libro del metodo dell'Acconzio, essendo divenuto rarissimo, sia potuto passare inosservato

* Lettre d'Ulnerus au père Mersenne — si trova nel tomo primo della vita di Cartesio del Baillet.

agli storici recenti della filosofia ¹, i quali in generale o tacciono affatto dei filosofi italiani o ne parlano con una superficialità deplorabile; ma non doveva ignorarsi dal Bouiller che pretese di riassumere gli antecedenti della filosofia cartesiana e tanto meno dall'autore delle *Lettres* dopo che il Bruckero aveva scritto, parlando dell'Acconzio: «Nostrum non » est, eos scriptores hoc loco colligere omnes, qui ad hanc » emendationem rationalis philosophiæ aliquid contribuerunt, » non tamen omittere possumus Jacobum Accontium... qui » cum logicum ingenium quam maxime esset adeptus, cujus » specimina haud pauca in scriptis eruditissimis posuit: ju » venis quoque contemptis quisquiliis logicæ scholasticæ, » propiore ad veritatem via ducere conatus est. Scripsit ideo » libellum de *methodo sive de recta investigandarum tra-* » *dendarumque artium, ac scientiarum ratione utilissi-* » *mum, quem a scriptoribus historiæ logicæ fuisse omis-* » *sum merito miramur* » ». E di vero l'Acconzio in questo trattato non solamente rigetta le superficialità, le logomachie, le arguzie delle logiche usate a'suoi giorni ed insieme le sterili declamazioni di Agricola, di Erasmo e di molti altri eruditi d'allora; ma mirando a dettare un libro che indicasse la vera via da seguirsi nel filosofare, pose sommo studio nel proporre chiari precetti che fossero di sicura guida agli studiosi nella ricerca e nell'insegnamento della verità, e nell'esporre questi precetti seppe unire tale brevità ed eleganza non prima conosciuta da farsi ammirare da suoi contemporanei, tuttochè visse in un secolo ancora ingombro di giuochi, di puerilità, e di arzigogoli dialettici.

¹ Il Trattato del metodo fu stampato la prima volta in Basilea nel 1558—Fontanini Biblioteca colle note di Apostolo Zeno pag. 46. La seconda volta ad Amsterdam con altre opere dell'Acconzio nel 1556. Finalmente—in collectione libellorum de methodo et ratione studiorum, quæ Trai. ad Rh. 1651 prodiiit.

² Perid. III pars 2..

A rendere più chiara l'analisi di questo prezioso trattato incominceremo dal presentare il riassunto che l'autore ebbe cura di porre in calce del medesimo.

» Primum, scrive l'Acconzio, ex logicæ divisione, methodi definitionem investigavimus, et logicam partiti sumus
 » sumptis a fine differentiis, quod ita membra diversas requirerent causas, diversaque præcepta.

» Post definitionem subjecimus finem methodi extremum qui est rei alicujus cognitio. Hic finem partiti sumus respectu ejus, qui contemplatur, et ejus qui docet, quandoquidem is qui docet, propriis quibusdam indiget præceptis.
 » Mox finis quandam quasi formam delineavimus ipsius methodi, ostendentes quot et quibus rebus constet integra rei cujuslibet cognitio.

» Ubi quidem observandum est, quod formam descripsimus (si verborum corticem spectes) non methodi, sed ipsius methodi finis, quod faciendum in artibus docuimus.

» Qui enim de methodo agit, is de methodi fine agere censendus est. Idemque fecimus circa alias quoque causas, nempe materiam dupliciter consideravimus — Ut alia sit rerum quarum haberi talis cognitio possit, qualem diximus methodi finem esse: alia sit subjectum in quod ipsa cadit cognitio.

» Hinc accedimus ad causas efficientes illius cognitionis, quæ methodi est finis. Cumque cognitionis plures esse partes in ejus descriptione ostenderimus — Indicamus etiam quæ sint cujusque partis efficientes causæ.

» Quoniam inter efficientes causas enumeratæ sunt definitio et divisio, utriusque quandam etiam constituimus methodum — De definitione diximus: quid et quotuplex sit, quis ejus sit finis (dum quod ejus sit officium indicamus) quæ sit materia, hoc est ex quibus constare eam oporteat, et quæ definiri possint, idemque fecimus de divisione.

» Ubi exequuti sumus quæ communia erant et cogitantium

» et docentium adiecimus etiam, quæ tantum ad docendi
» spectant rationem¹ ».

Nel leggere il trattato dell'Acconzio una cosa ci colpì singolarmente; cioè la grande importanza che egli dà a tale questione; si direbbe che il libro dell'Acconzio è stato scritto jeri. Incomincia egli dal deplorare la mancanza di trattati intorno a questa materia; ed aggiunge che Aristotile trattò bensì del metodo in varii luoghi delle sue opere: « sed tamen integram
» artem complexus non est. Id enim agebat tantummodo suorum
» ut scriptorum rationem redderet, » osserva pure che anche Galeno aveva scritto un libro *de constituendis artibus* il quale andò perduto, e nelle opere che ci sono rimaste di lui insegna: « non eadem methodo contemplari commode et docere
» aliquem posse, sed contrariis, » ciò che, aggiunge Acconzio, non può in alcun modo ammettersi.

Laonde: « quibus constet vera methodus diu ac pertinaci
» quodam labore conatus sum intelligere, nec tantum libros
» volui consulere, sed multo etiam diligentius experientiam.
» Sim ne autem tandem perfecte assequutus dicere equidem
» non ausim. Hoc scio me vere posse dicere, quum essem a
» natura ad rerum investigationem² minime aptus, rationem
» tamen me aliquam ejusmodi studio, ac diligentia comparasse
» se quam et ad emendandum illum naturæ defectum, et ad
» res commode explicandas maximo experiar mihi esse adjumento.
» Quidquid autem illud sit, cum optimo cuique ingenio
» magnopere profuturum sperarem, statui hunc qualemcumque
» meorum laborum fructum cum studiosis omnibus communem
» munem facere... Forte enim excitabuntur hinc feliciora aliqua
» ingenia, quæ quod ego non potuero, ipsa præstent. » ».

L'Acconzio dopo aver detto che della bontà del metodo che egli propone vuol giudice il lettore, purchè voglia farne lo sperimento coll'applicarlo: « in facili aliquo argumento, indagando

¹ De methodo pag. 384-86.—Ultraiecti ad Rhenum 1651.

² Ibidem pag. 315 e seguenti.

» primum ex præceptis quæ tradituri sumus, rei notitiam;
 » ac deinde rem eandem explicando», conchiude il suo preambolo con queste parole: «equidem si filius mihi esset aut adolenscens quispiam alius æque carus, qui speraret habiturum se triginta annorum otium, quod in literarum studiis sumeret, hortarer illum, ut potius, integros viginti in assequendo vero methodi usu insumeret, quam ut eo contempto, reliquis studiis totos illos triginta annos daret, minimeque dubitarem optime illi consultum fore; pro certo enim habeo reliquorum decem annorum labore ad majorem eum solidiorumque eruditionem perventurum, quam si ea re destitutus, aliis tantum in studiis ætatem omnem contereret¹ ».

Queste parole dimostrano ampiamente che per l'Aeconzio la questione del metodo era capitale, e niuno prima di lui aveva saputo così magistralmente rilevarne l'importanza.

Non vi è dubbio, dice Aeconzio, che il metodo di filosofare è questione che spetta alla logica, perciocchè: «et definiendi et dividendi, et colligendi leges complectitur, quæ omnia satis constat ad logici officium pertinere: » laonde per capire che cosa sia il metodo è necessario incominciare dalla definizione dalla logica. Ora la logica «meo quidem judicio (utcumque eam definiant alii) est vera contemplandi docendique ratio, ac duorum sane alterum, et contemplemur, et doceamus necesse est: nempe, aut recte ne aliquid de aliquo affirmari possit, vel negari, seu hoc ne potius quam illud; aut ut relicto veritatis examine, quæratür rei alicujus explicatio² ». Chiameremo, le cose considerate nella prima maniera *Questioni*; considerate nella seconda *Temi*. Donde consegue che la logica ha due parti, cioè l'una che discorre del modo con cui debbono risolversi le questioni; l'altra trattarsi i temi. E sebbene a parlare con rigore l'esame del vero e del falso non possa farsi convenientemente senza un certo

¹ Ibidem pag. 319.

² Ibidem pag. 321.

metodo; tutavia: « nomen methodi ad eam videtur pertinere » rationem, qua certa ordinataque *thematum vel propositorum* fit discussio ».

Ma che cosa è il metodo? « methodus, dice Acconzio, est » recta quaedam ratio, qua citra veritatis examen et rei alicujus notitiam indagare, et quod assequutus fueris, docere » commodè possis». Laonde sebbene: « in thematis alicujus » explicatione multa incurrere possunt, quæ confirmatione » indigeant, non tamen ea sumenda erit ex methodi, de qua » hic agitur præceptis: quin ad eam tum logicæ partem erit » recurrendum quæ pertinet ad quæstiones ». Adunque nel concetto dell'Acconzio la logica si divide in *inquisitiva* e *metodologica*: l'oggetto della prima sono le *questioni*; della seconda i *temi*; quella somministra la materia; questa la forma alla cognizione scientifica. Ma siccome la risoluzione di una questione non può farsi con ordine senza metodo, consegue che la logica metodologica deve precedere l'inquisitiva. Per questa ragione l'Acconzio nel por termine al suo trattato del metodo scriveva: « dabimus operam, ut aliquando habeatis » (*Iuvenes*) artes nonnullas a nobis hac ipsa methodo perscriptas. Expectata autem propediem et alteram logicæ partem, » quæ pertinet ad quæstiones¹ ». L'autore, come abbiamo anche dalla testimonianza dell'Ulnero, diede uno splendido saggio del metodo risolutivo da lui proposto nel trattato che stiamo esaminando, nel suo libro *de stratagematis* etc. ma non poté condur a termine la logica inquisitiva, e quanto aveva scritto intorno a questa materia andò intieramente perduto. Ad ogni modo ci resta il suo trattato del metodo del quale dobbiamo compiere l'analisi.

Dalla definizione del metodo, l'autore ricava che il suo fine » est integra rei alicujus cognitio, quam qui contemplatur, » assequi cupit, qui vero docet, aliis impertire nititur ». Laonde conoscere il fine del metodo val quanto determinare in

¹ Ibidem pag. 384.

che consista la compiuta cognizione di una cosa, ed il modo di conseguirla; d'onde emergono le seguenti ricerche: 1. In che consiste la compiuta cognizione di una cosa; 2. quando possiamo dire di averla conseguita; 3. di quali cose possiamo conseguirla; 4. chi n'è capace; 5. da quali cause è prodotta. E siccome la cognizione ha una doppia sorgente, cioè il raziocinio, poichè qui non si fa parola della cognizione: » *quam innasci nobis arbitramur, cujusmodi est communiorum animi, conceptionum notitia* », e la percezione; bisognerà pure stabilire il modo di dirigere queste due operazioni. Ecco tracciato il quadro delle materie da svolgersi.

Noi riputiamo di possedere la compiuta cognizione di una cosa, quando sappiamo: « *quid sit, quæ sunt eius causæ, quive effectus: et qui hæc omnia perspicere possit circa rem aliquam sine dubio, is et singula poterit perspicere* »¹.

Ora: « *in artibus, tum cognoscendis, tum tradendis rei causas eas ferme intelligimus, quæ ad ipsarum artium fines spectant.* » Così, se si ammette che il fine della Rettorica è la persuasione, allora si potrà dire di conoscere la Rettorica nelle sue cause quando si conosceranno le cause della persuasione: qualunque altra cognizione intorno alla Rettorica può giovare come erudizione ma non appartiene alla sostanza della Rettorica medesima.

Conosciamo poi la quiddità della cosa, « *quid res sit: si primum nomini significatio, ambiguitate omni sublata, deindeque rei natura perspecta nobis fuerit* ».

Premesso ciò l'autore spiega con precisione di parole e con opportuni esempi che s'intenda per causa *materiale, formale, efficiente e finale*: ed è degno di osservazione, che parlando della causa materiale e formale mentre dimostra di averne un concetto ben diverso dai peripatetici insegna molte cose, che furono poi non diremo copiate, ma certamente ripetute da filosofi posteriori. Laonde, conchiude egli, noi allora possiamo

¹ Ibidem pag. 522.

dire di aver una cognizione compiuta di una cosa, quando:
 » et ipsius rei communiter et cujuslibet ejus partis, vel spe-
 » ciei definitiones et causas effectusve cognoscere intelli-
 » mur, si ipsarum quoque causarum causas et effectuum
 » effectus, usque ad extremos, tum communiter, tum per
 » partes quaslibet, et species noverimus usque ad simplicis-
 » simas partes, infimasque species¹ ».

Ma finqui noi conosciamo solamente quali sono le condizioni di una cognizione compiuta; ma come possiamo giungere a tale cognizione?

È d'uopo anzitutto distinguere le cose conoscibili in varie classi: l'una comprende le cose che sono perpetue ed immutabili; ed a questa classe appartengono gli *universali*; l'altra abbraccia le cose corrutibili e variabili; ed a questa appartengono tutte le cose che nascono e periscono, che ora sono in un modo ora in un altro. Inoltre vi sono cose che dipendono dalla nostra volontà; altre non ne dipendono; vi sono cose che constano di materia; ed altre che sebbene siano nella materia tuttavia per una forza particolare dell'intelletto sono separate dalla materia; tali sono le quantità; altre finalmente sono intieramente separate dalla materia; tale è Dio, tali sono gli spiriti puri. Diciamo che può conoscere questi differenti generi di cose, colui « in quo naturalis ratio vigeat, cujus ope rerum possit similitudines, » differentias, consequentiasque perspicere² ». Vediamo ora come debbasi procedere per l'acquisto di questa cognizione, ossia il metodo da tenersi. Incominciamo dalle cognizioni che si acquistano col raziocinio.

Non vi è dubbio che qualunque cognizione raziocinativa è prodotta da una causa; la quale è necessariamente: « ali- » quid cognitum, quod adhibitum ad id, quod ignorabamus prius, efficiat ut in ejus veniamus notionem ». Questi

¹ Ibidem pag. 331.

² Ibidem pag. 332.

precogniti non dipendono dalla volontà, sono in noi naturalmente, costituiscono il lume della ragione naturale; ma essi: « *persæque latent, nec facile est animadvertere quid* » ad quam rem cognoscendam et quomodo adhiberi oporteat... *Logicæ munus est... notiones illas ceu scintillas* » sub cinere latentes detegere, apteque ad res obscuras illas lustrandas applicare¹ ».

Laonde il primo precetto metodologico sarà: « *sive con-* » *templemur sive doceamus eo sumpto quod sit per se notum* » ad ea pergamus quæ nos latent² ». È curioso di vedere un cinquecentista porre per base fondamentale del metodo un precetto che quasi trecento anni dopo è predicato come una scoperta capitale del Pestalozzi e del Girard. L'Acconzio non si contenta di gittare questa base, ma sopra vi eleva tutto l'edificio metodico, soggiungendo: « *Necesse est ut* » *quidquid præcognoscimus, ad id quod ignoramus quodque* » *intelligendum est aliquo se habeat modo, aut scilicet ut* » *magis universum ad minus universum: aut ut totum ad* » *simplicia: aut ut causam ad effectum: aut e converso.* » *Contraria vero et adjuncta, et conjugata et reliqua ejusmo-* » *di ad quæstionum tantum discussionem pertinere, non* » *etiam ad id, de quo hic agitur, censendum est³.*

» Insuper quicquid præcognoscimus id erit aut conjunctum » aut disjunctum. Conjunctum intelligo quidquid oratione » aliquid affirmante vel negante exprimitur, ut mundus aliquando periturus est: disjunctum vero quod simplici aliqua » voce vel etiam pluribus nihil affirmantibus vel negantibus » exprimitur; qualia sunt: mundus, homo, substantia ».

Posta questa distinzione, l'autore entra nell'analisi delle relazioni che debbono intercedere tra il noto e l'ignoto perché sia possibile e facile il passaggio da quello a questo.

¹ Ibidem.

² Ibidem.

³ Ibidem pag. 333.

Leibnizio un secolo dopo scrisse: « quid quid sine altero » cognosci potest, non vero alterum sine ipso, illud alteri » præponi debet ¹ ». Rosmini, tre secoli dopo commentando il detto di Leibnizio, si esprimeva in questi termini: « Le verità che si vogliono comunicare si devono distribuire in una serie, nella quale la prima verità non abbia bisogno per essere intesa, delle verità che vengono in appresso; la seconda abbia bisogno della prima, ma non della terza e susseguenti, e così in generale ciascuna s'intenda mediante le precedenti, senza che sieno necessarie alla sua intelligenza quelle che non sono ancora enunciate, ma restano ad enunciarsi ». Il precetto di Rosmini è eccellente, ma non abbraccia più l'intera questione del metodo, perchè non si applica che all'insegnamento; e perciò, preferiamo la legge di Leibnizio che pone la questione sotto il suo aspetto generale. Se non che, sapere che per procedere metodicamente sia nell'acquisto della cognizione sia nel comunicarla ad altri è necessario di preporre « quidquid sine altero cognosci potest non vero alterum sine ipso », è possedere un'eccellente regola, ma di difficile applicazione finchè non si sa che cosa è che sine altero cognosci potest non vero alterum sine ipso. Ad eliminare questa incognita ecco come procede l'Acconzio:

» In disjunctis prius quidem aliqua singularia cognosci necesse est, quam ad rei universæ notitiam pervenias. Quod » inde facile apparet, quod infans, antequam rem ullam » viderit, neque quid hic homo sit, neque quid in specie » homo, neque quid animal, neque substantia intelligit. Tum » autem primum quamdam hominis speciem animo concipiet, ubi duos vel tres homines videat: atque inde perdetentim procedet ejus notitia, semper ab iis, quæ latius » patent, ad ea quæ minus late: itaque evenit, ut per paucorum singularium cognitio intellectum ad ea quæ maxime universa sint, perducatur. Ex duobus enim hominibus,

¹ De nova methodo philosophandi.

» exempli gratia, concipitur hominis species: ex homine et
 » equo animal: ex corpore atque animali, substantia. Quo
 » quidem fit, ut e converso prius perspicue fiant magis
 » universa, quam eorum quæ sub ipsis continentur, multitudo:
 » imo ne haberi quidem potest singularium omnium cogni-
 » tio, distincta scilicet, quomodo hunc vel illum hominem
 » vel equum cognoscere poteris. Verum qui genus aliquod
 » intelligit, is aliquatenus (confuse videlicet) omnia etiam
 » novit, de quibus ipsum genus dicitur. Quare si quid co-
 » gnoscendum tibi sit eorum quæ sub cognito jam genere
 » continentur: notitia quam acquires, ab iis quæ latius pa-
 » tent, originem sumet ».

Riassumendo quindi, possiamo dire: « quatenus aliqua sin-
 » gularia vel minus communia prius cognoscere oportet quam
 » communiora cognosci contigat: minus communia com-
 » muniorebus notiora esse dici possunt. Quatenus autem
 » prius cognoscuntur communiora, quam eorum quæ sub
 » ipsis continentur multitudo, notiora erunt, quæ magis
 » communia fuerint; et maxime communia, maxime item
 » nota ac perspicua¹ ».

Finqui dei precogniti che hanno una connessione sol-
 tanto estrinseca colle cose che ci sono ignote. Vediamo
 ora i precogniti che hanno una connessione intrinseca colle
 cose che ci sono ignote.

» Conjectorum diversa ratio est. Nam esse videntur in
 » natura hominis ingenita universæ quædam notiones, quæ
 » quidem ejusmodi sunt ut si quis proferat earum aliquam
 » intellecta dumtaxat verborum vi, et significatione non
 » possit aliquis non eam veram esse agnoscere, illique as-
 » sentire. Quod genus hæ sunt: totum qualibet sua parte
 » maius esse: si ab æqualibus æqualia demas cætera æqualia
 » remanere; nemini nocendum sine causa; et similes aliæ,
 » vocanturque communes animi conceptiones, dignitates pri-

¹ Ibidem pag. 336.

» mæ et immediatæ sententiæ per se notæ ac prima principia; et iis quidem nihil potest esse notius.

» Quorundam autem notitia necesse est ut ab aliquo sensu originem sumat. Et quamquam sensus non percipit nisi singularia, nihilominus ex iis quæ sæpenumero fieri sentit, experientia fit et cognitio stabilis immutabilisque; nam cum sæpe viderimus ignem calefacere, neque secus unquam contingere, universa in nobis hujusmodi fit notio ignem videlicet calefacere¹ ».

Determinate così le due sorgenti dei precogniti congiunti cioè le nozioni di senso comune ed i principii induttivi, l'autore passa ad enumerare varie specie di questi precogniti congiunti. Così è fuori di dubbio, in primo luogo, che il tutto è più noto delle parti, il composto del semplice, intendendo però il tutto come tutto, e le parti come parti.

In secondo luogo, riguardo alla relazione della causa all'effetto, è necessario di fare alcune distinzioni. Perciocchè nelle cose, che per ragione d'esempio, dipendono dalla nostra volontà, il fine ultimo ossia l'effetto vuol essere più noto dei fini intermedi. « Si quidem, qui domum vult fabricare » nihil recte faciet nisi ab initio consideret, quot quasve » commoditates in domo exoptet: inde totum animo deformabit » ædificium, tale scilicet quale præstare possit commoditates » illas. Mox materiæ habebit rationem, considerabitque in » super quot et quibus opificibus, quibusque instrumentis » opus sit ut ex materia quam paraverit construere tale » opus possit, atque ita quidem fiet ut quo quidque fini propius fuerit, eo quoque prius in consideratione habeatur, » tamquam notius; quo autem remotius, posterius, utpote » minus notum ».

Nelle cose invece che non dipendono dalla nostra volontà e costano di materia, nelle opere di cui non siamo noi gli autori, è evidente che ciò che è più noto di esse è il

¹ Ibidem pag. 357.

tutto, il composto; movendo da questo noi scendiamo allo studio delle parti, e quindi: « quonam pacto junctæ et in » unum congestæ sunt, consideramus, postremo quem ad » finem omnia spectent perpendimus ».

Nelle cose matematiche la cognizione deve procedere dalle nozioni più comuni, assiomi postulati alle meno comuni teoremi, corollarii, problemi.

« De Deo autem, de geniis, deque substantiis ejusmodi » siqua ratiocinationis ope acquisita est cognitio, ea omnia » ab effectuum inspectione profecta esse videntur¹ ».

Stabilito così il procedimento generale della ragione perchè possa secondo l'ordine naturale passare dal noto al meno noto, dal facile al meno facile, ed indicato per ciascun genere di cose conoscibili quale sia il punto da cui deve muovere ed il punto a cui deve arrivare, l'autore molto giustamente si propone di determinare; « qua ratione ap- » plicari notiora oporteat ad ea quæ scienda circa unam- » quamque rem esse diximus ».

Ora questa applicazione, è resa in primo luogo facile per opera della definizione. Laonde l'Acconzio incomincia col stabilire magistralmente in che consista la definizione, quante ne siano le specie, quali ne debbono essere i pregi; poscia fa una profonda e minuta disamina delle varie specie di difetti che possono rendere viziosa una definizione illustrando con perpetui ed acconci esempi la sua teoria. Osiamo affermare che i logici moderni più riputati ben poco hanno saputo aggiungere alla teoria dell'Acconzio in questa parte.

Posto adunque che la definizione; « nullum vitium pa- » tiatur tum recte eam, quid res sit demonstrare censen- » dum erit. Id autem ubi cognitum fuerit tum ad causas » effectusque erit veniendum² ».

Siccome la definizione non è che un mezzo di cui ci

¹ Ibidem pag. 358.

² Ibidem pag. 357.

serviamo per scoprire la relazione tra il noto ed il meno noto, è di nuovo necessario di considerare la natura della cosa di cui si tratta. Laonde: «si id de quo agitur aliquid sit
 » quod a nostra pendeat voluntate, hoc est si ratio quærat
 » aut ars, qua aliquid efficere possit, perpendendum im-
 » primis erit quidnam illud sit quod efficere cupias, cor-
 » poreumne opus, an accidens aliquod. Si corporeum opus,
 » perscrutandum erit, quid eius sit ultimus finis cuius gratia
 » desideratur; et unusne sit, an plures et qui sint. Deinde
 » ut res ad huiusmodi fines apta sit, qualem hoc est cuius
 » formæ eam esse oporteat, quæ materia talem formam re-
 » cipere possit; tum quæ necessaria sint, quæque fieri
 » oporteat, a quibus, per quæ et cœtera, ut talis materia
 » talem formam recipiat.

» Si vero tam id quod arte efficitur, quam id cuius gratia
 » fit, accidentia fuerint, et ex iis, quæ assequi optamus,
 » eisdem omnino rationibus considerandæ erunt causæ. At
 » si ex iis fuerint quæ cupimus evitare et illud ipsum effi-
 » ciendum erit, et præterea inspiciendum quibus rationibus
 » tolli aut impediri, inefficax reddi unaquæque causa possit
 » ejus quod evitare cupimus; et quæ sint contrariæ causæ
 » ex quibus sperari contrarius effectus possit* ».

Speghiamo la cosa con qualche esempio. Anzitutto vuolsi notare, che siccome spesso molte sono le cose che si richieggono per conseguire un fine; così è manifesto che non può conoscersi compiutamente questo fine senza prima rendersi ragione di tutte quelle cose che concorrono a produrlo. Laonde supposto che il fine proposto sia di fabbricare una casa, incominciando dalla materia che si richiede a ciò: «succurret forte calce opus osse: oportebit igitur
 » scire quid sit calx, quem ad usum requiratur, qua ex
 » materia, quomodo et quando paranda sit; idemque dici
 » potest de instrumentis quibus in ipsa domo fabricanda uti

* Ibidem pag. 338.

» oportet: quo fiet ut aliquando in unius artis considera-
 » tione, ordo qui est a fine ad ea quæ ad finem pertinent,
 » sæpenumero iterandus sit: quo tamen labore levamur
 » quotiescumque aliquam in rem incidimus, ex iis quæ ad
 » ipsum finem spectant, quæ ad aliam quampiam separatam
 » artem pertineat * ».

E pure manifesto che si debba procedere dal fine ossia dall'effetto alle cause immediatamente prossime, e a quelle cause, che sono cause per se, non cause per accidente. E questo procedimento dicesi *risolutivo*, come il procedimento opposto chiamasi *compositivo*; quello: « ordo cogitandi est commodis-
 » simus: questo; sequi in operando oportet. Finis enim
 » omnium ultimum est quæ operantes efficimus, in exco-
 » gitando autem primum ».

Molto a proposito poi avverte di guardarsi dal cadere nell'errore di coloro, i quali chiamano metodo risolutivo tanto quel procedimento che va dalle cose più comuni alle meno comuni, e quello che va dal composto al semplice, ossia dal tutto alle parti come quello che va dal fine alle cause; e di quelli che s'immaginano che il procedimento risolutivo che va dal fine od effetto alla causa possa costituire un metodo indipendente dal divisivo. Gli uni e gli altri sono lungi dal vero, perciocchè: « primum intelligendum est alium
 » esse ordinem magis communium ad ea quæ minus pa-
 » tent: alium compositorum ad simplicia; alium finis ad ea
 » quæ ad finem pertinent.

» Nec sunt propter commune nomen confundendi, id quod
 » de contrariis quoque ordinibus dicendum est. Alius si-
 » quidem est ordo minus universorum ad magis universa:
 » alius simplicium ad composita, alius causarum ad finem,
 » licet omnes compositivi appellentur. Deinde sciendum et
 » hoc est, quod si ad constituendam artem aliquam adhibere
 » methodum volueris, non sufficiet unius ex hisce ordinibus

* Ibidem.

» observatio sed talis esse ars poterit, quæ fere omnes requirat, e quibus tamen unus dominabitur, ille scilicet qui est a fine ad causas: alii vero modo unus, modo alius, præcipuo illi deservient. Nunc enim investigandum erit ex singularibus universum, aut ex partibus totum: nunc dividendum erit, aut universale, aut totum aliquid. Interim tamen ordo ille a fine ad causas numquam deseritur sed ejus ad extremum usque perpetuo habenda ratio est ¹ ».

In riassunto: i procedimenti fondamentali sono due risolutivo e compositivo, cioè analitico e sintetico; ma gli ordini di cose a cui possono applicarsi si l'uno che l'altro sono molteplici. Il metodo non ammette un solo procedimento ma tutti due; non si estende ad un solo ordine di cose ma li abbraccia tutti. Nondimeno l'ordine che va dal fine od effetto alle cause deve predominare, e tutti gli altri gli sono subordinati come mezzi ed istrumenti di cui si vale il procedimento risolutivo.

Questa dipendenza si comprenderà facilmente riflettendo che il *tema* può presentarsi di tale maniera in cui: « simul » admodum connexæ sint causæ, ita ut non facile sit intelligere, vel certe exprimere finem seorsim a forma » aut materia vel subjecto..... Sequitur ut ostendamus » quomodo quæ dicta sunt, omnia perspicere per partes » quaslibet ac species possimus. Quam quidem ad rem » necessaria est ceu instrumentum quoddam, divisio. Dividendum est igitur quid sit divisio, quotuplex sit, quod » ejus sit munus; qualem esse oporteat, suo ut optime » defungatur munere; quæ dividi conveniat, et per quæ divisio fiat ² ».

Senza tener dietro all'autore nella discussione di queste singole questioni, ci contenteremo di ripetere che nella risoluzione delle medesime ben poco seppero aggiungere i mi-

¹ Ibidem pag. 360.

² Ibidem pag. 362.

gliori logici moderni nel proporre le regole della classificazione.

Finqui delle regole che sono comuni al contemplante ed al docente. Ora è d'uopo di aggiungere alcune cose che riguardano in modo particolare il docente. E primieramente lo scopo del docente è evidentemente di comunicare agli altri le cognizioni acquistate. Ma per raggiungere il medesimo richiedonsi alcune condizioni soggettive ed oggettive; tanto riguardo al docente quanto al discente. « *Illud imprimis* »
 » *ignorandum non est, in eo qui docendus sit requiri, non*
 » *solum ut natura ad discendum sit aptus, verum etiam*
 » *ut doctoris admittere operam velit. Id autem facturum*
 » *eum credendum est, si noverit, quid illud sit, quod ei*
 » *discendum proponitur, simulque opinatus fuerit, sibi expe-*
 » *dire ut discat quod quidem fiet, si qui doctoris functurus*
 » *est munere, primum omnium aperuerit, qua sit de re*
 » *tractaturus ejusdemque utilitatem ostenderit... Deinde ita*
 » *docebit, ut possint quæ ad integram rei notitiam perti-*
 » *nuerint et quam minimo labore percipi et tempore quam*
 » *brevissimo: atque insuper memoria facile retineri* ». Ma come si potranno ottenere questi risultati dallo insegnamento? Seguendo il metodo risolutivo da me indicato risponde l'Acconzio, perciocchè « *ordo idem esse debet in docendo atque* »
 » *in cogitando, ut scilicet a notioribus ad minus cognita*
 » *semper procedatur* »^{*}; ed egli affermando che il metodo dell'insegnare è identico a quello dell'imparare enuncia un precetto che non trova alcun riscontro in tutto l'insegnamento della scolastica, e previene di quasi un secolo Cartesio. Dopo aver suggerite alcune utilissime avvertenze intorno al modo di sceverare dal procedimento risolutivo da applicarsi allo insegnamento, tutto quel di più che se è utile per illuminare e far pervenire alla scoperta della verità il discente che non ha altro maestro che se stesso, sarebbe

^{*} Ibidem pag. 374.

superfluo pel discente guidato dal precettore, soggiunge :
 « Nec defuerunt magni nominis viri, qui censuerint resol-
 » vendi illo ordine vix tradi artes posse, et ideo componendi
 » viam longe ad id commodiorem esse: a quo ego senten-
 » tia longissime absum. Certo enim certus est, discere ali-
 » quem quod ignorat, neque sponte posse neque a doctore,
 » nisi ex notioribus. Si quidem igitur finis notior est iis,
 » quæ ad finem spectant, docenti profecto non minus quam
 » contemplanti a finis notione erit incipiendum tamquam a
 » notiore : et in eo terminandum , tamquam præ omnibus
 » ignoto quod sit a fine remotissimum.

» Neque enim satis est , si quæ resolutionis ordine in-
 » venta sunt contrario facilius tradi ordine possint. Sed illud
 » videndum est, possint ne ita tradi, facilius etiam intelligi
 » ut queant, quam si eodem explicarentur ordine, quo et
 » inventa sunt. Quod cum contingere nequamquam possit,
 » non video quamobrem maiorem dicant esse in composi-
 » tiva methodo facilitatem, atque in resolutiva... ita ut rogar
 » credere , qui illud asserunt , vel nunquam expertos esse
 » quid in utraque ex hisce contrariis methodis insit com-
 » modi; vel certe resolutivæ methodi rationem non satis esse
 » assequutos.

» Est igitur non minus docentibus, quam contemplantibus
 » commune præceptum hoc, ut semper a notioribus ad minus
 » nota proficiscatur: sed illud palam est multa posse occur-
 » rere quæ si universe enuncies, vel absque ulla inductione
 » facile intelligent omnes vera esse: tametsi non omnes item
 » enunciare sponte potuissent... Quo fit ut qui docet multa
 » possit universe proferre, quæ qui suo marte investigare
 » illa vellent necesse haberent prius in singularibus aliquot
 » intueri, atque inde ad rei universæ notionem, quasi remi-
 » niscendi perducere: neque ob id tamen non ex notioribus
 » docere dicendus sit¹ ».

¹ Ibidem pag. 378.

L'Acconzio dopo aver in tal guisa stabilito il primato del procedimento risolutivo dal noto al meno noto tanto nella ricerca della verità quanto nell'insegnamento della medesima, conchiude il suo trattato con le seguenti avvertenze.

1. Impredendendo a svolgere un tema col metodo risolutivo non deve seguirsi così scrupolosamente fino all'ultimo da non potersi qualche volta far delle considerazioni intorno a quelle conseguenze che sebbene non siano strettamente connesse col fine che noi ci proponiamo, tuttavia possono servire o di conferma a ciò che si espone ovvero non potrebbero più trovar conveniente luogo nel corso dell'opera.

2. E pure da avvertirsi che torna vantaggiosissimo, dopo di aver svolto un tema procedendo dal fine alle cause ed ai principii, riassumere le cose esposte procedendo dai principii al fine, dalle cause agli effetti; ossia, in altri termini, dopo aver esposto una dottrina analiticamente riassumerla sinteticamente; il che significa; che un tema allora è svolto compiutamente quando movendo dalla sintesi primitiva oscura e confusa del tutto per mezzo dell'analisi si risolve e si studia nei suoi elementi per arrivare alla sintesi riflessa e quindi chiara e distinta del tutto medesimo. Ed è ciò precisamente che insegnano i migliori predagogisti e metodisti recenti.

3. Galenus, scrive Acconzio, « tertiam addidit methodum, quam divisionem appellare possumus, quæ quidem ejusmodi est, ut definienda primum sit ars, vel scientia de qua agitur, mox dividenda quædam in capita, quæ et ipsa in alias scindenda erunt partes, illæque plerumque in alias, explicandum tandem est, quid quæque pars sit, quidve singulis accidat. Neque habetur ulla ratio ejus ordinis, qui est a fine ad causas, vel ejus, qui est a causa ad finem, sed ejus tantummodo, qui est a toto ad partes et totum hic intelligitur ipsa ars, seu scientia integra ». Questo metodo fu pure accennato da Cicerone nel libro 1^o dell'Oratore in persona di Crasso. A dir vero aggiunge Ac-

conzio non dubito punto che non possa trattarsi con questo metodo una scienza già costituita; ma non credo che possa con eguale vantaggio adoperarsi, trattandosi di una scienza che deve inventarsi; perciocchè chi siegue un tal metodo non può sempre restare fedele al precetto fondamentale del vero metodo inquisitivo, cioè di procedere dal noto al meno noto. E siccome: « ea una usi sunt fere omnes qui hactenus » methodici esse voluerunt, studiosorum utilitati non optime » ab iis consultum esse facile agnoscet, quisquis aliquando » resolutivæ methodi perspicuitatem, quæ profecto maxima » est, expertus fuerit¹ ».

4. Si gioverà pure non poco alla memoria del discente se fin dal principio si disporrà la materia da trattarsi in guisa che sia chiaramente indicato ciò che si dirà prima, e ciò che si dirà in seguito; inoltre: « si ubi opportunum » fuerit, transitiones interposueris, ostendendo quæ absol- » veris, quæve subsequantur: et postrema si eorum quæ » pertractaveris capita perorando breviter recensueris² ».

5. Finalmente, le fatiche del docente, il quale non possiede profondamente la scienza che vuole insegnare, torneranno inutili, come pure se la sua esposizione non sarà tale, che: « quam facillime animi sensa exprimat. Et ejusmo- » di quidem erit, si ubique servetur et sermonis proprietas, » et verborum plana minimeque perplexa compositio³ ».

L'Acconzio, dopo di aver dati altri suggerimenti intorno alla necessità di studiare con ordine e di far continue esercitazioni, tra cui quella vantaggiosissima a nostro avviso, di trattare col metodo risolutivo qualche questione esposta con metodo diverso, conchiude: « quandoquidem vix intelligi ar- » tium usus potest, sine exemplis, earum præsertim quæ » sunt difficiles, hic, scio, expectabitis vobis ut indicem apud

¹ Ibidem pag. 580.

² Ibidem.

³ Ibidem pag. 181.

» quosnam potissimum authores, inventuri sitis diligenter
 » servatam, quam ego requiro methodum. Qua in re haud
 » equidem possum vobis satisfacere quippe cum hujus ge-
 » neris scriptum ullum videre mihi adhuc non contigerit,
 » et facile nullum extare mihi persuadeam¹ ».

Per conseguenza, aggiunge egli: « atque ut nos nihil
 » prætermittamus, quo prodesse vobis posse videmur, da-
 » bimus operam ut aliquando habeatis artes nonnullas a nobis
 » hac ipsa methodo perscriptas ». E mantenne la parola, per-
 ciocchè il suo libro *de strategematis*, ed il suo trattato *de*
muniendis oppidis, sono dettati con rigoroso metodo anali-
 tico. Fu veramente una sventura che egli non abbia potuto
 compiere il suo trattato di logica, in cui dovendo affrontare
 l'arduo problema del come « notiones illæ (i precogniti) seu
 » scintillæ sub cinere latentes detegi possint, apteque ad
 » res obscuras illustrandas applicari », non avrebbe mancato
 certamente di precorrere anche in ciò i moderni, come è
 incontestabilmente il primo che abbia magistralmente trat-
 tato del metodo risolutivo ed analitico.

Tuttavia dalle cose discorse appare chiaramente quanto
 l'Acconzio abbia giovato alla riforma del metodo di filoso-
 fare. E siccome la pubblicazione di buoni libri in mezzo
 all'abbondanza delle presenti produzioni non è cosa tanto
 comune; così non crederemo opera perduta per l'Italia, nè
 poco vantaggiosa agli studiosi se il trattato del metodo del-
 l'Acconzio venisse ripubblicato per le stampe.

Un altro Italiano contemporaneo dell'Acconzio, Sebastiano
 Erizzo abbastanza conosciuto come antiquario ed erudito,
 pel suo trattato *sulle medaglie degli antichi*, e per la sua
dichiarazione delle monete consolari, nelle quali opere ri-
 dusse veramente a principii certi, la molta erudizione con
 cui egli prese a spiegare i rovesci delle medaglie, e come
 traduttor dei *Dialoghi* di Platone, merita pure di essere

¹ Ibidem pag. 184.

ricordato per alcune operette filosofiche, cioè pei suoi avvertimenti morali pubblicati col titolo, *le sci Giornate*, per un discorso intorno ai *Governi civili*, ma specialmente pel suo trattato *della via inventrice e dell'istrumento degli antichi*. Niuno degli storici recenti della filosofia ha fatto cenno dell'Erizzo, e ciò che ci fece più meraviglia si è che non ne parlò nemmeno il diligente Bruckero. Eppure il trattato della via inventrice degli antichi, che fu pubblicato in Venezia fino dal 1554, ha diritto di contare per qualche cosa nella riforma del metodo di filosofare.

L'autore fin dal principio non si dissimula la difficoltà dell'argomento che imprende a trattare, perciocchè: « questo istrumento e via sia una materia gravissima e difficilissima non ancora, dice egli, che io mi sappia trattata da alcuno dei nostri tempi¹ ». Per arrivare alla scoperta di questa via egli muove dal concetto della scienza, la quale non può essere che degli universalì. « La scienza, scrive l'Erizzo, deve essere intorno a cose ferme e perpetue, come si veggono essere gli universalì, i quali non sono alcuna volta ad un modo, e alcuna ad un altro; ma sempre serbano lo stesso tenore, nè vanno cangiando stato. Gli universalì, poi, non si comprendono col senso, come i singolari; ma hanno l'essere loro solamente nello intelletto. Nè per ciò si deve dire, che gli universalì sieno delle cose che non sono, perchè non si veggono cogli occhi; anzi gli universalì hanno più l'essere che i singolari; conciosia cosa che quegli sieno incorruttibili. Ancora lo universale procede all'uno all'ultimo termine; e il particolare tende all'infinito. Da che si può comprendere, che la scienza sta negli universalì, e in questi si ferma ed ha il fondamento suo, e che gli antichi quando volevano acquistare la scienza delle cose ricorrevano a questi, e non all'ampia e confusa moltitudine dei particolari² ».

¹ Loco citato pag. 10.

² Ibidem pag. 21 e 24.

Determinato il concetto della scienza, l'autore esamina varii dialoghi di Platone per fissare il numero e l'ordine degli universali; e conchiude: « i Platonici nel partire l'uno dall'altro tutti gli ordini delle nature del mondo di grado in grado a guisa di scala pervengono all'alta ragion prima, che chiamano *l'uno*. E questa lor maniera di ordinare le cose si chiama *risolutiva*, dalle cose più composte e più basse, incominciando, e alle più semplici e più sovrane procedendo... L'ordine adunque e i gradi generali della scala, per donde sagliendo, ad essi tutta la universalità delle cose si riduce, sono questi ordinatamente posti:

UNO

ESSERE

VITA

MENTE

ANIMA

CORPO

E quello di questi che più cose abbraccia, e che di più è ragione precede in ordine all'altro, sin che si pervenga all'*uno*. E così nell'ultimo ordine degli Enti sono posti i corpi, siccome è suprema di tutte le cagioni ed impartecipabile l'*uno*^{*} ».

Le cose fin qui esposte riguardano l'ordine in generale; ma: « perchè specialmente ci abbiám proposto d'investigare qual fosse quella via, o per usare il nome greco, quel metodo particolare, per lo quale camminando gli antichi più chiari filosofi, ritrovarono la natura delle cose, e qual fosse questa via, che gli conducesse ad un certo termine prescritto delle cose, per gli universali e con ordine procedente, diremo che la *via* è una diritta ragione di procedere nella dottrina, ed eziandio nel giudicare. E conciosia cosa, che quattro sieno e non più i metodi particolari, ovvero quattro istrumenti, diremo che noi contemplando le cose, o ricer-

^{*} Ibidem pag. 12.

chiamo di sapere quellè per scienza, ovvero andiamo investigando le loro sostanze, ovvero le loro passioni, per beneficio della dimostrazione. Usiamo al ritrovamento delle sostanze la definitiva; perciocchè facendo palese la essenza della cosa, noi vegniamo a notizia delle conseguenti passioni. Indi poi noi pigliamo la dimostrativa alla prova di quelle cotali passioni. Ma perchè la definitiva ha bisogno di materia, quella le somministrano la divisione e la risoluzione. E perchè ancora la definizione si compone del genere e della differenza, noi investighiamo il genere inferiore col dividere, e il genere supremo col risolvere oltre a ciò, essendo queste vie, vie della mente, e dell'intelletto, per le quali esso intelletto apprende tutto quello, che egli va cercando, sono state ritrovate, acciò che siano come scorte all'animo dell'uomo, alla invenzione delle cose nascose¹». Adunque è manifesto che la dimostrazione dipende dalla definizione come la definizione dalla divisione, alla quale spetta: « pigliare i generi delle specie, sieno queste subalterne o specialissime, e quelle dividere con le specifiche differenze senza niente lasciare nel mezzo », come è opera della risoluzione: « dagli individui e singolari ascendere alle specialissime specie e da queste alle subalterne e d'indi poi ai primi generi come sarebbe a dire una scala dai particolari agli universali, e da una cosa nota un ritornare a' suoi principii e cagioni² ».

La divisione, la definizione e la dimostrazione sono collegate in modo tra di loro che l'ultima suppone la definizione come questa la divisione. « Ma la risoluzione non usa alcuna di queste, anzi è contraria alla divisione; perciocchè la divisione pigliando una cosa, quella distribuisce in molte; ma la risoluzione procederà fino a quel segno, che la cosa caggia in uno; perchè, se si toglie l'uomo, e quello si risolva in parti, e quelle parti in umori, e questi in ele-

¹ Ibidem pag. 45.

² Ibidem pag. 46.

menti, si partiranno finalmente ancora quegli in materia e forma. Ancora colui che divide, procede dalle cose semplici alle composte; allo incontro quegli che risolve, dalle cose composte ritorna alle semplici¹». L'Erizzo dopo aver con tanta chiarezza descritto i due momenti fondamentali del metodo filosofico, cioè la divisione o sintesi, e la risoluzione od analisi, propone un altro problema non meno importante, cioè da quale di queste due operazioni bisogna incominciare. « L'ordine della natura, dice egli procede dall'uno al molteplice, dal semplice al composto, ma noi che per la nostra infirmità siamo più inclinati e soggetti alle cose inferiori, riguardiamo dalle cose più vicine alle più lontane; e da quelle in cui la materia apparisce maggiore alle altre, che sono di materia ignude, volentieri ascendiamo; perciocchè noi usando la risolutiva prima conosciamo l'uomo, appresso vegniamo a notizia, che quello si compone di ossa e di carne, poi queste risorgere di quattro elementi; finalmente noi comprendiamo ancora che questi derivano dalla materia e dalla forma. Onde avviene, che quelle cose che sono per natura prime, a noi per cognizione si facciano posteriori; e quelli che sono per natura posteriori, per cognizione precedano a noi² ».

Dai passi allegati apparisce manifesto che il metodo filosofico per l'Erizzo si compone di quattro operazioni, cioè *risoluzione, divisione, definizione e dimostrazione*.

Che la risoluzione deve precedere tutte le altre operazioni; che la risoluzione scomponendo il composto nei suoi elementi primi, riducendo il molteplice all'uno, ci eleva dalla cognizione dei particolari alla cognizione dell'universale, donde per mezzo della divisione discendendo torniamo non più al singolare ma all'universale che non contiene sotto di se che individui: che la definizione move e si appoggia alla divi-

¹ Ibidem pag. 48.

² Ibidem pag. 49.

sione; che infine la dimostrazione dipende immediatamente dalla definizione e mediatamente dalla divisione. Infine che la risoluzione somministra la materia della scienza, la divisione la forma. E siccome un numero qualunque di cognizioni intorno ad una data materia non costituiscono la scienza finchè non sono ordinate logicamente tra di loro, e questo ordine non può aversi che colla divisione, così si comprende perchè l'Erizzo dia alla divisione la preminenza sopra le altre operazioni. Difatti, scrive egli: « la via divisiva è quella, che le cose infra i loro termini rinchiude, e che ne conduce ad un certo stato e meta, per la quale noi fuggiamo la infinità, e tutte le cose, che investigando si vanno, per ordine e senza confusione si dispongono, separando quelle, che nulla alla proposta, che si vuol trattare appartengono. E che questa via sia quella, che le cose infra lor termini rinchiude, quinci si vede, perchè con cotale metodo si divide il genere, o sommo, o mezzano, nelle sue specie per le proprie differenze, nè mai si posa, finchè con la divisione procedendo non si venga alle ultime specie, donde allargandosi si passeria nei singolari e così nella infinità, però in esse specialissime specie s'acqueta il dividente, e così schifando la infinità egli perviene ad un certo stato e meta. Inoltre che la divisione disponga le cose che va investigando con ordine, e senza confusione da ciò è chiaro; perchè separandosi tutte le specie, che si ritrovano essere sotto un genere, per le proprie ed apposite differenze, delle quali specie ciascuna da per se costituisce una separata natura, si viene a distinguere, e a sciogliere il genere, e così chiaro e ispedito si trae d'ogni confusione, nè più bell'ordine, nè più naturale, nè più chiaro può d'altronde venire, che da questo modo di procedere. Dal quale ordine avviene eziandio che noi lasciando da parte tutto quello che non fa al proposito nostro, abbracciamo solamente le cose, che ci fanno bisogno, e che ne proponiamo di sapere. Infine, la divisione procede per gli universali che sono perpetui e

fermi ed i quali soltanto possono entrare a far parte della scienza ».

Riassumiamo ora le regole esposte dall'Erizzo intorno al metodo di filosofare aggiungendovi un solo precetto tolto dal Bruno, per far risaltare meglio la loro somiglianza coi precetti cartesiani.

» La méthode positive de Descartes se compose de quatre règles, scrive il Cousin; les voici :

» 1. Ne se fier qu'à l'évidence — insegna Descartes: » non ex auditu, fama, multitudine, longevitate, titulis et » ornatu; sed de constantis sibi atque rebus doctrinae vigore, » sed de rationis lumine, veritate incuspicua, qui cupit philosophari, judicet et definiat, dice il Bruno: C'est précisément » ment exhorter la philosophie à sortir de la tradition, de » l'autorité, du formalisme des écoles, et à devenir réelle et » vivante». Il commento del signor Cousin al primo precetto di Cartesio è quasi una traduzione delle parole del Bruno.

» Diviser les objets autant que faire se peut. » Secondo precetto di Cartesio. Risolvere gli oggetti composti nelle loro parti. « C'est précisément l'analyse; et cette division est la » dissection et l'anatomie de Bacon, » scrive il Cousin, e noi diremo la *risoluzione* dell'Erizzo.

» 3. Faire des dénombrements aussi nombreux aussi » étendus, aussi variés que faire se pourra. » Risolvere gli oggetti composti nelle loro parti e spingere la risoluzione fino ai loro elementi, dice Erizzo. « C'est recommander à l'analyse d'être complète, et d'épuiser l'observation avant de » tirer aucune conclusion, règle importante et forte sage, » mais plus facile à recommander qu'à suivre, nota il Cousin.

» Insqu'ici, continua il Cousin, les règles de Descartes sont » purement analytiques. La quatrième est le côté synthétique » de la méthode cartésienne. La quatrième règle est l'ordre, » l'enchaînement régulier, cet art qui, de toutes les parties

» Ibidem pag. 50.

» divisées et successivement examinées et épuisées par l'analyse, reconstruit et forme un tout, un système ¹ ».

« La divisione insegna l'Erizzo, dispone le cose che va investigando con ordine e senza confusione, perchè separando tutte le specie che si trovano essere sotto un genere per le proprie ed opposte differenze, delle quali specie ciascuna da per se costituisce una separata natura, si viene a distinguere e a isciogliere il genere, e così chiaro e ispedito si trae d'ogni confusione, nè più bell'ordine, nè più naturale, nè più chiaro può d'altronde venire che da questo modo di procedere; dal quale ordine avviene eziandio, che noi lasciando da parte tutto quello che non fa al proposito nostro, abbracciamo solamente le cose che ci fanno bisogno, e ne proponiamo di sapere ».

Il signor Cousin, aggiunge: « de même que la méthode » de Bacon était bientôt devenue exclusive et s'était réduite » à l'analyse physique, de même la méthode cartésienne » inclina surtout vers l'analyse intérieure, vers l'analyse de » l'âme, c'est-à-dire, pour parler grec, vers l'analyse psychologique ² ». Invece il metodo tracciato dall'Erizzo si può applicare egualmente al mondo corporeo come allo spirituale senza cadere nell'uno o nell'altro eccesso. Noi non seguiremo l'Erizzo nell'analisi che egli fa di molti passi dei maggiori filosofi dell'antichità e specialmente di Platone per dimostrare, che egli è il vero maestro del procedimento risolutivo e divisivo. « Perciocchè quantunque Platone nella sua dialettica, come prime e principali usasse amendue queste vie, cioè la risolutiva e la divisiva, non è perciò, che per questa voce di dialettica appresso quello autore s'intenda più l'una che l'altra, avendosi egli opportunamente d'amendue servito sempre nella sua filosofia ³ ». Nè diremo nemmeno

¹ Cours de l'histoire de la philosophie V. 1. pag. 94.

² Ibidem pag. 95.

³ Erizzo pag. 107.

che la via divisiva debba aver la preferenza assolutamente come vorrebbe l'Erizzo, ma solo relativamente, cioè in quanto che: « de toutes les parties divisées et successivement examinées et épuisées par l'analyse, reconstruit et forme un tout, un système, come dice elegantemente il signor Cousin ».

Prima di terminare le nostre osservazioni sopra la dottrina del metodo di filosofare insegnata dall'Erizzo è necessario di dileguare un equivoco. Noi abbiamo detto che il procedimento risolutivo è identico al procedimento analitico, ed il divisivo al sintetico. Per mettere ciò in chiara luce è necessario ricordare la dottrina della estensione e della comprensione delle idee: chi risolve procede dal composto al semplice, dall'effetto alla causa, dal molteplice all'uno, ossia analizza riguardo alla comprensione, sintetizza rispetto alla estensione: al contrario chi divide procede dal semplice al composto, dalla causa allo effetto, dall'uno al molteplice, cioè sintetizza riguardo alla comprensione, analizza riguardo alla estensione. Questa avvertenza era necessaria perchè non si credesse che Cartesio insegna cose diverse dall'Erizzo. Infatti il Bouiller annunzià in questi termini il terzo precetto di Cartesio: « Conduire par ordre ses pensées en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés ». Ora che questo precetto sia identico al procedimento divisivo appare manifesto dai seguenti passi: « l'ordine e i gradi generali della scala, per donde discendendo, o sagliendo, ad essi tutta l'università delle cose si riduce, sono questi ordinatamente posti;

UNO

ESSERE

VITA

MENTE

ANIMA

CORPO

E quello di questi che più cose abbraccia, e che di più è cagione precede in ordine all' altro , finchè si pervenga all'uno¹ ».

» Colui che divide procede dalle cose semplici alle composte; allo incontro quegli che risolve dalle cose composte alle semplici... quella via procede per gli universali e non per gli particolari, e per questa tutte le cose che investigando si vanno , per ordine e senza confusione si dispongono, separando quelle, che nulla alla proposta, che si vuol trattare appartengono² ». Anziché moltiplicare le citazioni tolte dall'Erizzo ne aggiungeremo alcune tolte da Cartesio. « Mentre ributtiamo tutto quello di cui può dubitarsi, e fingiamo anche essere il tutto falso; potremo noi supporre facilmente, che non vi sia Iddio, nè Cielo nè Terra, e non aver noi nè mani nè piedi, ed esser privi totalmente di corpo; ma non perciò potremo mai supporre, che non siamo Noi, mentre dubitiamo della verità di tutte le dette cose: imperciocchè sentiamo in noi ripugnanza nel concepire, quello, che pensa, non essere veramente nello stesso tempo nel quale ei pensa; in modo tale che non ostante tutte le più fantastiche supposizioni, non sappiamo far di meno di vedere , che questa conclusione *io penso dunque sono*, non sia vera; e per conseguenza la prima, e la più certa, la quale si presenta a quello da cui si guidano con ordine i pensieri filosofando³ ». « Ancora ei mi sembra essere questo modo il migliore che possiamo scegliere per conoscere la natura della *mente*, e che essa sia una sostanza affatto distinta da quella del *corpo*: poichè esaminando che cosa siamo noi, che stiamo ora pensando non essere cosa fuori del nostro pensiero che veramente sia, o abbia esistenza, il tutto supponendo essere falso: manifestamente conosciamo che per

¹ Erizzo pag. 32.

² Ibidem pag. 50.

³ Principii §. VII.

essere non abbiamo bisogno di estensione, di figura, di stare in luogo alcuno, nè alcun'altra tal cosa, che può appropriarsi al corpo; e che noi solamente siamo perchè pensiamo: e per conseguenza, la cognizione, che abbiamo della nostra *anima* o sia del nostro pensiero, precede quella, che abbiamo del *corpo*, ed è essa più certa¹. « Quando dissi questa preposizione: *io penso, dunque esisto*, essere la più certa, che si presenta a quello il quale i suoi pensieri guida con ordine filosofando, non ho certamente voluto negare non essere bisogno primieramente sapere che cosa sia il *Pensiero*, la *Certezza*, l'*Esistenza*, e che per *pensare bisogna essere*². Distinguo tutto ciò che si presenta alla nostra cognizione in due generi: l'uno contiene tutte le *cose* che hanno una qualche esistenza e i loro *modi*; l'altro tutte le *verità*, le quali non sono nulla fuori del nostro pensiero. Circa le *cose* abbiamo noi primieramente alcune certe nozioni, le quali a tutte si possono rapportare cioè quelle che noi abbiamo della *Sostanza*, della *Durazione*, dell' *Ordine* e del *Numero*. Poi ne abbiamo pure alcune più particolari, che servono per distinguerle. E la principale distinzione, che io osservo tra tutte le cose create, è, che le une sono sostanze intelligenti, o pure proprietà che ad esse sostanze intelligenti, appartengono; e le altre sono *corpi* o pure proprietà che appartengono al corpo³ ».

Non moltiplicheremo le citazioni sembrandoci che le allegate siano più che sufficienti per dimostrare l'identità del terzo precetto cartesiano secondo Bouiller o quarto secondo Cousin col procedimento divisivo descritto così magistralmente dall'Erizzo, e per conchiudere che le quattro regole che costituiscono il metodo cartesiano erano già state insegnate in Italia prima che si pubblicasse il *discorso del me-*

¹ Ibidem §. VIII.

² Ibidem §. X.

³ Ibidem §. 48.

tudo, e che perfino l'ordine ed i gradi della scala per cui è disceso o salito Cartesio rassembra meravigliosamente a quello di cui parla Erizzo; poichè Cartesio discende dall'essere, poichè *per pensare bisogna essere*, alla *mente*, all'*anima* al *corpo*, come dalla mente o pensiero sale all'uno cioè a *Dio*. Tra l'essere e la mente nella scala dell'Erizzo vi è un gradino saltato da Cartesio cioè la *vita*, ma questo gradino saltato da Cartesio non è certamente il meno importante e merita lode l'Erizzo; di averlo posto, mentre la sua mancanza rende difettosa la divisione di Cartesio.

La riforma del metodo di filosofare propugnata dai pensatori italiani finqui esaminati mirava specialmente al perfezionamento del metodo in generale. Ma il metodo di filosofare non è altro che un complesso di precetti secondo i quali dobbiamo dirigere le nostre ricerche intorno al mondo corporeo e spirituale. Qualificando quindi il metodo dall'oggetto a cui mirano le nostre ricerche si può dividere in metodo cosmologico e pneumatologico, secondo che ha per oggetto il mondo corporeo o lo spirituale. Quindi la riforma compiuta del metodo di filosofare doveva abbracciare la riforma del metodo cosmologico e pneumatologico e rendersi manifesta con utili applicazioni alle scienze positive e razionali. Nè i pensatori italiani aspettarono Bacone e Cartesio per accingersi all'opera.

Leonardo da Vinci, Faloppio, Valori, Sarpi, Aquapendente, Cesalpino, Galileo, Castelli, Cavalieri, Torricelli, Viviani, Cassini, e più tardi, Redi, Malpighi, Cestoni, Mascagni, Morgagni, Volta, Scarpa, Spallanzani, ecco i riformatori e perfezionatori del metodo cosmologico. Il pendolo, il telescopio, il barometro, la pila elettrica; la geometria degli indivisibili, le divinazioni di Apollonio e Aristeo, la scienza idrostatica, le leggi del moto, la circolazione del sangue, ed altre molte utilissime applicazioni, ecco le scoperte immortali che mostrano la fecondità di questa riforma; l'osservazione, e lo

studio del Gran libro della Natura, il coltello anatomico, gli esperimenti, ecco i mezzi di cui si giovarono; non l'autorità di Aristotile, non il sillogismo, non la sterile induzione scolastica; e tutto ciò prima di Bacone e di Cartesio. Ed è precisamente perchè tutti quei pensatori seppero adoperare il vero metodo cosmologico, che nelle loro opere non v'è traccia di tante favole antiche vestite a nuovo da Cartesio, ed i loro insegnamenti sono ancora il fondamento della anatomia e della fisica moderna.

Altri pensatori italiani, misero mano a perfezionare il metodo pneumatologico, e tra questi il Patrizi, il Bruno ed il Campanella: vediamo brevemente. Francesco Patrizi nelle sue *discussioni peripatetiche* e nell'opera divisa in L. libri col titolo: *Nova de Universis philosophia*, inculca più volte il precetto di dover primieramente istituirsi la critica dei pronunziati filosofici, e di incominciare la scienza da un dato certo. « La filosofia, scrive egli nel principio della sua *Panaugia*, è l'amore della sapienza, la sapienza è la cognizione del tutto, il tutto consiste nell'ordine, l'ordine è l'effetto della concatenazione nel tempo; la filosofia deve dunque incominciare da ciò che è prima conosciuto e quindi sollevarsi alla cognizione dell'universale e del necessario. Egli inoltre combatte egualmente quelli che vorrebbero incominciare a filosofare dalle nozioni astratte, e quelli che vorrebbero dimostrare i supremi principii della ragione coi soli dati dell'esperienza.

Il Bruno nelle varie sue opere ha pure toccato ripetutamente del metodo e del dubbio metodico come propedeutica al retto filosofare. Ci pare di aver messo fuori di questione che il dubbio metodico deve chiamarsi Bruniano e non Cartesiano, perchè il Bruno lo ha insegnato a lettere di scatola prima di Cartesio.

Ecco ora 'altri passi che compiono la sua dottrina del metodo di filosofare.

» Non ullus est, qui fallat, fallaturve sensus quandoqui-

» dem semper de proprio objecto pro suo modulo, qui pro
» pria, vera et unica est mensura, diudicat¹.

« Sensus est oculus in carcere tenebrarum rerum colores
» et superficiem veluti per cancellos, et foramina prospiciens; ratio tanquam per fenestram lumen a sole derivans,
» et ad solem repperit, quemadmodum in corpore lunæ
» speculatur. Intellectus in aperto, et quasi ex alta specula
» undique oculus super omnem particularitatem, turbam et
» distinctionem specierum ipsum præfulgentem solem speculatur².

» Ratio se facile in mentem attolleret, nisi variorum affectuum in oceano fluctuans distraheretur: quando natura
» comparatum est, ut diversis animæ facultatibus ad totidem
» opera et effectus variis operationibus et actibus accingatur
» et expediatur³.

» Philosophia ut didicit a particularibus abstraere, et rerum naturam atque conditionem ad absolutum, quantum
» possibile est, deducere iudicium, aliter utile et bonum simpliciter, aliter utile et bonum ad speciem humanam contractum definiat, oportet⁴.

» A divinitate ad naturam et a natura ad naturalia descendenti, rursumque a naturalibus per naturam in divinam speculationem contendenti, triplex definitur, in effectum, typo, archetypo . . . nempe in numero, in ordine, in monade, scilicet per singula, per omnia, per totum.
» Juxta rationem primi ad quodlibet aspicimus, ut sua incommunicabili proprietate distinctum, seorsim, et in se
» unum est. Juxta secundi rationem ad omnia convertimur, qua ab eodem principio manant, in eodem conservante
» perseverant, et ad eundem finem conspirant. Juxta abso-

¹ Contempl. ex min. C. 4.

² De Exist. minimi C. 2.

³ Ibidem.

⁴ Contempl. ex minim. C. 3.

- » lutiorem tertii contemplationem experimur, ut particularia
- » omnia ad certas species, omnes ubinde species ad subal-
- » ternata genera, quae tandem ad unum communissimum ge-
- » neralissimumque esse, ens, idque ad absolutissimam en-
- » titatem, veritatem, monadem ascendit: sic a luce in te-
- » nebris et composita ascendimus ad lucem simplicem et
- » absolutam, ut ab illa cognita ad istius iudicium examen
- » atque moderamen descendamus¹ ».

Riassumiamo in poche parole questa dottrina. 1. Il filosofo deve incominciare dal dubbio metodico; 2. non si deve ammettere come vero che ciò che è evidente; l'evidenza è di due specie sensibile ed intellettuale; 3. dell'evidenza sensibile è testimonio il senso, della intellettuale la ragione; 4. il lume della ragione deriva dal primo principio; 5. la funzione più nobile della ragione è l'intendere; 6. il procedimento della ragione è duplice, dai particolari oscuri e confusi ascendiamo a certe specie, dalle specie ai generi intermedi, ed infine al genere sommo donde discendiamo per tutti i gradi intermedi ai particolari chiari e distinti; ovvero dai composti ascendiamo al semplice, e dal semplice discendiamo ai composti; colla differenza però che la prima cognizione del composto è oscura e confusa laddove la seconda è chiara e distinta. È inutile di avvertire che il momento ascendente precede il momento discendente. È adunque manifestò che la dottrina del Bruno intorno al duplice procedimento risolutivo e divisivo è conforme a quella già insegnata dall'Erizzo, e che questo procedimento analitico-sintetico costituisce il vero metodo di filosofare.

Anche Tommaso Campanella, ha parlato in più luoghi delle sue opere del metodo di filosofare. Nel libro *de recta ratione studendi*, scrive: « philosophantes ante omnia rem » de qua philosophari cupiunt, exploratam sibi, non ex parte

¹ De Minimo pag. 135.

» sed totam exploratam habere debere, eamque per testes non
 » deceptos nec deceptores esse cognoscendam et examinan-
 » dam: nulli philosophorum aut legumlatorum sectæ ita esse
 » inhærendum, ut putes ipsos ab errore fuisse immunes:
 » omnium hominum libros legendos, nec statim respuendos,
 » quæ nostro intellectui dissonant. Cum impossibilis aliqua
 » propositio apparuerit, non statim pro impossibili habendam
 » ac predicandam, sed retinendum assensum, donec undique
 » conquisitis rationibus veritas eruatur ». Dopo alcune al-
 tre avvertenze generali entra a parlare del metodo. Osserva
 anzitutto che il metodo si compone di due parti essenziali,
 da lui dette l'una inventrice, l'altra razionatrice. Stabilisce
 che al metodo inventivo spetta di indagare la storia del sog-
 getto e deve procedere per via d'analisi, non presupponendo
 nulla salvo le verità universali; che il metodo raziocinativo
 deve procedere per via di sintesi e valersi dei dati forniti
 dall'analisi. In conseguenza divide la scienza in *Teologia*
divina e *Micrologia umana*. L'una e l'altra si fondano
 sulla storia e sulla speculazione e possono essere trattate
 teoricamente e praticamente.

La Filosofia della natura si suddivide in Meccanica, in
 Fisica, in Matematica, in Cosmografia, in Astrologia, in
 Magia ed in Medicina.

La Filosofia dei costumi si suddivide in Etica, in Eco-
 nomica ed in Politica.

La Filosofia razionale abbraccia la Filosofia universale o
 Metafisica, la Dialettica, la Rettorica, la Poetica, la Gram-
 matica e la Storiografia.

Fedele al precetto che il metodo inventivo deve precede-
 re al raziocinativo, l'analisi alla sintesi, move nel filosofa-
 re dalla cognizione del sensibile. « Duce sensu, scrive egli,
 » philosophandum est: ejus enim cognitio omnis certissi-
 » ma est, quia fit objecto presente ».

* Prodromum philosophiæ.

« Sensus distinguitur in sensationem præsentem et anticipationem, sive sensationem præteritam, quæ secundum certitudinis locum occupat, ut tertium obtinet discursus, qui fit ab his notis per sensum ad ea quæ non sentimus, sed similitudine horum indagantur¹ ».

« Ultimum intellectio tenet quæ separat communia a particularibus² ».

« Communis scientiæ sedes est discursus et ratio, quia non omnia possumus sentire: et ratio eo certior est, quo sensu vicinior est, e contra imbecillior, quo imaginatio ni magis appropinquat et a sensu se alienat³ ».

« Fundamentum scientiæ humanæ est sensus⁴ ».

« Scire, est rem per causas nosse; impossibile autem est id fieri posse perfecte⁵ ».

« Dialectica est ars seu instrumentum rationale sapientis, quo sermocinationes in omni scientia moderantur ».

« Tres sunt partes logicæ, definitiva, enunciativa et argumentativa, nempe secundum tres actus intellectus, conceptionem, enunciationem, discursum.

« Logica naturalis est participatio quædam divinæ artis et rationis seu verbi Dei a quo dicimur rationales: logica artificialis est ars directiva actuum rationis humanæ in omni scientia⁶ ».

Adunque anche secondo Campanella il dubbio è una propeutica a filosofare; il procedimento risolutivo deve precedere il divisivo, l'analisi andar innanzi alla sintesi. Infine il filosofante deve incominciare dal composto per arrivare al semplice dai dati forniti dalla percezione e dalla coscienza per

¹ Ibidem.

² Ibidem.

³ Ibidem.

⁴ Universalis philosophia.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem.

elevarsi mediante la riflessione alla cognizione di quelle cose: « quæ non sentimus, sed similitudine horum indagantur », e dei concetti universali.

Dalle cose finqui esposte appare manifesto che la riforma del metodo di filosofare fu incominciata e perfezionata in Italia prima che Cartesio pubblicasse il suo discorso del Metodo, e che intorno allo stesso egli non insegnò nulla che non fosse già stato insegnato dai pensatori italiani. Confessiamo che niuno di essi diede la prevalenza al metodo psicologico sopra l'ontologico, come fece Cartesio, od al metodo cosmologico sopra il pneumatologico come Bacone; ma ciò prova soltanto che i medesimi non caddero nell'abuso di Cartesio e di Bacone, nè ridussero tutta la Filosofia alla Psicologia od alla Fisica.

Se non andiamo errati ci pare di aver dimostrato che la Filosofia cartesiana non incomincia con Cartesio; che la filosofia cartesiana non è identica colla filosofia moderna, e tanto meno che la filosofia moderna dati dall'anno 1637.

CAPO II.

QUANDO È NATA L'OPINIONE CHE LA FILOSOFIA MODERNA
SIA INCOMINCIATA CON CARTESIO

Dopo aver dimostrato che la filosofia moderna non incominciò *col discorso del metodo*, ci pare di dover confermare i risultati della nostra discussione col cercare se ci venisse fatto di determinare l'epoca in cui è nata l'opinione che la filosofia moderna sia incominciata con Cartesio. Siccome la questione è più storica che filosofica, procureremo di risolverla col testimonio della storia. [La prima testimonianza che addurremo sarà quella di Bruckero. « Bruckero, dice Cousin, est le représentant du premier mouvement de la philosophie moderne dans l'histoire de la philosophie... le mérite éminent que présente dès le premier aspect le grand ouvrage de Brucker, c'est d'être complet ». Difatti, « que restait-il à faire au cartésianisme après Wolf? Il ne lui restait qu'une seule chose à faire: une histoire de la philosophie »¹. E questo storico è Bruckero. Ciò significa che l'autorità di Bruckero in tale questione è decisiva. Ora tutti sanno che il Bruckero divide la sua storia critica della filosofia in tre periodi. Noi ci occuperemo solo dell'ultimo, il quale è suddiviso in due parti. Il titolo dell'intero periodo è: « *Historia critica philosophiæ a restauratione literarum ad nostra tempora* »; ed il titolo della parte prima è: « *de studio philosophiæ emendandæ sectorio* ». Questa prima parte incomincia con Dante, Raimondo Lullo, Petrarca e termina con Pietro Bayle — La parte seconda ha per titolo: « *de restauratoribus philosophiæ eclecticæ*

¹ Introduction générale à l'histoire de la philosophie p. 355.

» universæ », ed incomincia con Giordano Bruno, continua con Cardano, con Bacone, con Campanella, con Hobbes, con Cartesio con Leibnizio ec... Dunque se Bruckero è nella storia della filosofia il rappresentante della filosofia moderna, se Bruckero è l'ultima espressione del primo periodo della rivoluzione Cartesiana, come dice il Cousin, e tuttavia non ha mai sognato di far incominciare la filosofia moderna con Cartesio, ma bensì con Giordano Bruno, ciò significa che all'epoca in cui il Bruckero scriveva la sua storia cioè fino alla metà del secolo XVIII non era ancora nata la opinione che la filosofia moderna era incominciata col discorso del metodo. La seconda testimonianza sarà quella di Tennemann, il quale è lo storico del terzo movimento filosofico del Cartesianismo secondo Cousin, perciocchè il rappresentante del secondo movimento filosofico nella storia della filosofia è il Tiedemann, il quale è, sempre secondo il Cousin, lo storico del movimento sensistico, ed il sensismo sebbene derivi dal sistema di Locke non è ancora che il Cartesianismo, essendo Locke discepolo di Cartesio. Adunque Tennemann, « qui est » tout aussi érudit et tout aussi bon critique que Tiedemann... » et qui a frayé la route à ce point de vue supérieur, » qui ne voit dans l'histoire que des idées, leur succession, » leur lutte, leur développement si régulier à travers leur » désordre apparent et par conséquent un système véritable, » une philosophie tout entière¹ », divide la storia della filosofia a un dipresso come Bruckero. Anche il Tennemann, adunque divide il terzo periodo in tre epoche. La prima che incomincia col secolo XV è suddivisa in due sezioni; l'una delle quali ha per titolo : *Rinnovamento e combinazione dei sistemi antichi*; l'altra : *Saggi originali e combinazioni particolari di sistemi filosofici*; a questa sezione appartengono Macchiavelli, Bodino, Telesio, Campanella, Bruno e gli scettici Montaigne, Scaron, Sanchez, le Vayer ec...

¹ Ibidem pag. 379.

La seconda epoca incomincia con Bacone e si protrae fino a Kant. Adunque anche Tennemann non ha fatto in alcun modo incominciare la filosofia moderna con Cartesio. Ma vi ha di più. « Due grandi ingegni, scrive egli, Bacone e Cartesio, determinarono la direzione che lo spirito umano seguì per lungo tempo. Per essi l'esperienza e la speculazione divennero le due sorgenti della cognizione. QUESTA DIREZIONE MOSSE DALL'ITALIA, ma non poté spiegarsi liberamente che in Inghilterra, in Francia ed in Germania¹ ». « Nelle matematiche e nell'astronomia erasi incominciato ad oltrepassare i limiti della scienza dei Greci: nelle scienze naturali le osservazioni e l'applicazione delle matematiche avevano procacciate importanti scoperte, che davano a queste scienze una nuova forma, e le conducevano sempre a nuove ricerche. Questo esempio, il felice successo, il nome d'un Copernico, di un Keplero, di un Galileo, di un Torricelli e di altri provocarono l'imitazione nella filosofia² ». Adunque sebbene il Tennemann non abbia incominciato la seconda epoca con Giordano Bruno come fece il Bruckero, tuttavia riconosce che la direzione che lo spirito umano seguì per lungo tempo mosse dall'Italia, ossia che incominciò in Italia e principalmente per opera di Giordano Bruno e di Galileo l'uno non mai nominato, l'altro sprezzantemente giudicato da Cartesio. Tennemann morì nel 1818: ciò significa che fino al 1818 non era ancora nata l'opinione che la filosofia moderna fosse incominciata da Cartesio.

Ma si potrebbe osservare che, se questa opinione non era ancora nata in Germania, era però già stabilita in Francia: consultiamo la storia.

Il Cartesianismo, quale che sia stata la sua voga vivente l'autore e dopo la sua morte, è certo che fu bentosto sover-

¹ Tennemann, compendio della storia della filosofia vol. II §. 316.

² Ibidem pag. 64.

chiato da altri sistemi e specialmente dal Lockianismo in Inghilterra e dal Wolfianismo in Germania. E vero che il Cousin pretende che l'uno e l'altro non sono che trasformazioni del cartesianismo; tuttavia è un fatto che Locke deriva da Bacone e non da Cartesio, e Wolfio da Leibniz, il quale anche secondo Bruckero prese dal Bruno i concetti fondamentali della sua filosofia. Intanto è pure un fatto che il Lockianismo passato dall'Inghilterra in Francia, nelle mani di Condillac si trasformò in pretto sensismo e dominò in tutte le scuole. E, cosa degna di speciale osservazione, gli autori della Enciclopedia francese, mentre appena accennano le opinioni di Cartesio nel discorso preliminare, elevarono un monumento al Cancelliere Bacone col porre a capo della loro opera la sua classificazione dalle scienze. Adunque nemmeno gli Enciclopedisti credevano che la filosofia moderna fosse incominciata colle opere di Cartesio.

Nel principio del corrente secolo, Garat, professore di filosofia alla *scuola normale* di Parigi « consacre, scrive » Barchou de Penhoën, la première leçon a tracer brièvement » l'histoire de la philosophie; mais il ne fait commencer cette » histoire qu'à Bacon. L'Orient, l'antiquité, le moyen-âge, » Aristote, Platon, Descartes, tout cela est comme non avenu » pour Garat. Il ne saisit cependant qu'un des côtés, qu'une » des faces de génie de Bacon; l'illustre chancelier lui apparaît seulement comme l'auteur de la méthode expérimentale dans les sciences physiques. Tout le reste de ce » génie encyclopédique lui échappe. C'est même Locke, bien » plus encore que Bacon qui est pour Garat le vrai père, le » vrai fondateur de la philosophie moderne. Vient ensuite » Condillac qui non seulement résume toute la science, mais » qui en atteint encore les derniers limites * ». Fatta quindi l'enumerazione di tutte le opere di Condillac, Garat propo-

* Barchou de Penhoën — Histoire de la philosophie allemande depuis Leibniz jusqu'à Hegel — Tome 1. pag. 321.

nendosi di descriverle ed analizzarle con ogni diligenza, aggiunge: Ici je traduirai au tribunal de la philosophie de » notre siècle et du bon-sens du genre humain, l'opinion de » ces philosophes anciens et modernes, qui dans la recherche » de la vérité, ont récusé le témoignage de tous les sens, » qui ont tenté d'anéantir la raison humaine sous la propre » autorité et d'arracher les sciences comme de leurs racines; » voilà ce qu'ont fait dans la Grèce Platon, en France Mal- » lebranche, et, ce qu'il y a d'étonnant, en Angleterre, plu- » sieurs disciples de Locke¹ ». E del *fondatore della Filosofia moderna ne verbum quidem*, tanto poco si pensava nella Francia stessa ad attribuire quest'onore al Cartesio.

Ma il tempo e la moda:

Destruit, ædificat, mutat quadrata rotundis

e l'illustre Cousin riprendendo a dettare lezioni di Storia della Filosofia, in quella stessa scuola normale, in cui Garat aveva insegnato che la Filosofia moderna incomincia da Bacone e propriamente da Locke, senza nemmeno immaginarsi che tale onore potesse attribuirsi a Cartesio, esclama: « Comme » nous savons, Messieurs, le jour, le mois, l'année dans la » quelle la Philosophie grecque a été mise dans le mon- » de, de même nous savons, avec la même certitude et avec » beaucoup plus de détails encore, le jour et l'année ou la » philosophie moderne est née. Savez-vous combien il y a de » temps qu'elle est née? » (nella supposizione ragionevolissima che i suoi uditori fossero imbarazzati a dargli una precisa risposta, continua in questi termini) « Messieurs vous allez ici » prendre sur le fait la jeunesse, l'enfance de l'esprit philoso- » phique qui anime aujourd'hui l'Europe. Le père d'un de vos » pères aurait pu voir celui qui a mis dans le monde la philo- » sophie moderne. Quel est le nom, quelle est la patrie de ce » nouveau Socrate? » Se Bruno, Campanella, Galileo, Bacone si fossero trovati presenti alle lezioni dell'eloquente professo-

¹ Ibidem pag. 322.

re, sarebbero forse stati in grado di dargli una risposta; ma allora il Cousin non avrebbe più potuto soggiungere: « Infaillement, Messieurs, il devait appartenir à la nation la plus avancée dans les voies de la civilisation Européenne. Il a dû écrire, non dans le langage mort qu'employait l'Eglise latine au moyen-âge, mais dans le langage vivant destiné aux générations futures, dans cette langue appelée peut-être à décomposer toutes les autres » — cioè ad imbarbarirle, e sgraziatamente aveva più che ragione se mirava alla lingua italiana — « et qui déjà est acceptée d'un bout de l'Europe à l'autre. Cet homme, Messieurs, c'est un Français, c'est Descartes. Son premier ouvrage écrit en Français, est de 1637. C'est donc de 1637 que date la Philosophie moderne ». Ecco adunque svelato il grande arcano; quindi innanzi,—stans pede in uno — siamo in grado di rispondere a qualunque gli venisse in mente di domandarci la data dell'incominciamento della Filosofia moderna. Ripetiamolo a nostra istruzione: la Filosofia moderna è nata in Francia l'anno 1637!!! È vero che Morosio, Groseio, Iordano, Uezio, Ugenio, Leibnizio non sono di questo avviso; ma ciò non monta, tanto più che essi negando che la Filosofia moderna abbia incominciato con Cartesio, non hanno poi saputo assegnare né l'anno, né il giorno, né l'ora in cui è nata, come l'eloquente professore.

Non seguiremo passo passo il signor Cousin nel riassunto che egli presenta della vita di Cartesio; noteremo bensì alcune inesattezze che paiono a lui sfuggite. Il Cousin afferma che: « Descartes aime mieux, courir le monde, errer en Italie, *causer avec Galilée* ». (quest'ultima circostanza è negata dal minutissimo biografo di Cartesio, Baillet * e dal Niceronio, e l'uno e l'altro si appoggiano sulla testimonianza di Cartesio medesimo, il quale afferma di non aver mai veduto Galileo, né di aver mai avuto col medesimo fa-

* Tom. 1. pag. 61.

migliarità; ciò che d'altronde è conforme al noto disprezzo con cui il Cartesio parla di Galileo) « puis s'ensevelir » dans un village de la Hollande, et aller laisser ses os dans » le Nord *sans aucune envie de faire secte* ». E per provare ciò aggiunge che in un'opera postuma di Cartesio da lui pubblicata, Cartesio « plaisante ceux qui s'imaginaient, » que ses découvertes physiques et mathématiques étaient la » grande occupation de sa vie, et il leur dit: Vous n'entendez » pas ma pensée; j'ai fait mes découvertes pour exercer ma » méthode; si elles valent quelque chose, concluez que ma » méthode vaut quelque chose, et appliquez-la de nouveau » ou vous voudrez, Mathématiques ou Physique, peu importe ». Ora con buona pace dell'illustre Cousin e contrariamente a ciò che Cartesio afferma nella sua opera postuma, noi sosteniamo che in Cartesio, il desiderio di diventare caposcuola fu smisurato, e ciò è abbondantemente provato dalla intera vita di lui, scritta dal Baillet, dalle irrefragabili testimonianze dell'Ugenio, dell'Uezio, del Leibnizio, dalle inimicizie sorte tra lui ed alcuni dei suoi fautori, appena osarono rivoltarsi contro alcuna delle sue opinioni, come avvenne, per citar un esempio, a Silvano Regis, dalle sue adulazioni verso l'ordine dei Gesuiti. Non comprendiamo neppure come il signor Cousin facendo dipendere, son per dire, tutta la gloria di Cartesio dal suo Metodo, non siasi avveduto, 1. che Galileo senza conoscere il metodo di Cartesio, e prima ancora che Cartesio facesse dono all'Europa del suo metodo, ma seguendo un suo metodo proprio, fece maggiori scoperte nella Fisica e nella Meccanica che non ne abbia fatto Cartesio; 2. che i discepoli di Galileo ampliarono le scoperte del maestro, ne fecero delle nuove nella Fisica, nella Matematica, nella Chimica, nelle scienze naturali, seguendo il metodo di Galileo; 3. che siccome queste scoperte entrano per qualche cosa nella Filosofia moderna non si saprebbe troppo come conciliare ciò colla eccellenza esclusiva del metodo cartesiano e soprattutto colla nascita della Filosofia moderna accaduta proprio nel 1637.

Dirassi forse, che quando si parla di Filosofia moderna, contrariamente però all'intenzione di Cartesio, vuolsi principalmente intendere la Filosofia razionale? Ma questa scappatoia non approderà a nulla; perciocchè il metodo analitico-sintetico fu insegnato dall'Acconzio e dall' Erizzo prima di Cartesio; il dubbio metodico dal Bruno prima di Cartesio; il *cogito ergo sum* da Plauto e da S. Agostino prima di Cartesio; di più « Dogmata metaphysica, velut circa ideas a sensibus remotas » et animæ distinctionem a corpore, et fluxam per se rerum » materialium fidem, prorsus platonica sunt. Argumentum pro » existentia Dei ex eo, quod ens perfectissimum, vel quo majus » intelligi non potest, existentiam includit, fuit Anselmi. In » doctrina de continuo, pleno et loco Aristotelem secutus est, » Stoicosque in re morali penitus expressit. » Dunque se quanto si contiene nelle opere di Cartesio, eccettuate le sue scoperte nell'Algebra e nella Geometria, materia e pronunziati, metodo e procedimento non appartiene a Cartesio, se la riforma della filosofia cosmologica, la riforma della Filosofia pneumatologica sono anteriori alla pubblicazione del *Discorso sul Metodo*, è gioco forza concludere che in nessun modo la filosofia moderna è nata in Francia nell'anno di grazia 1637.

La parola d'un uomo autorevole come il Cousin non poteva non essere accolta con plauso e favore da'suoi numerosi uditori. Difatti: « Sont accourus bientôt sur ses traces, scrive Saisset, M. Francisque Bouillier, M. Bordas Demoulin, M. Renouvier et M. Damiron¹ ». Abbiamo veduto in quale maniera il Bouillier abbia illustrato le parole del Cousin. Lasciando di parlare degli autori ricordati dal Saisset, restringeremo il nostro esame a ciò che scrissero intorno a questo argomento lo stesso Saisset e recentissimamente il Millet. Avvertiamo che non si troverà grande varietà nella nostra critica, perciocchè gli autori che abbiamo esaminato e che siamo

¹ Saisset—Descartes ses Précurseurs et ses disciples — avant-propos-pag. 2.—1865—Paris.

per esaminare ripetono su per giù le stesse cose; variano in alcuni particolari, ma nel fondo tutti si accordano ad attribuire esclusivamente a Cartesio la riforma della Filosofia moderna.

Quando vedemmo per la prima volta annunciato il libro del signor Saisset col Titolo—*Descartes, ses précurseurs et ses disciples*, nutrivamo la fondata speranza di veder un po' meglio tratteggiata la storia dei precursori di Cartesio, di quello che avesse fatto il Bouiller. Má siamo rimasti intieramente delusi, allorché letto il libro del Saisset non abbiamo trovato cenno de' filosofi, i quali una critica imparziale doveva necessariamente collocare almeno come precursori di Cartesio. Tanto più leggendo le parole con cui il Saisset incomincia il suo libro: « l'ouvrage que nous offrons aujourd'hui au » public est formé d'un certain nombre d'études historiques » se rapportant toutes à un même objet, savoir la philosophie » de Descartes, tour à tour considérée *dans ses origines*, dans » ses doctrines fondamentales et dans la suite de ses développements ». Ma il signor Saisset tra tutti i precursori di Descartes non credè di giudicare che Rogero Bacone e Pietro Ramo. Senza entrare nel merito di questa scelta, ci sarà però lecito di osservare, che Rogero Bacone e Pietro Ramo non hanno gran cosa che fare colla riforma cartesiana, od almeno hanno molto meno che fare di altri filosofi, nei libri dei quali assai più che negli autori sopra citati si possono scoprire le origini della filosofia cartesiana. Nè con ciò vogliamo in nulla menomare il merito di Bacone e di Ramo, ma soltanto rilevare che nemmeno il signor Saisset non ci istruirà seriamente intorno alle origini della filosofia cartesiana.

Il signor Saisset ha perfettamente ragione quando scrive, che: « l'histoire de la philosophie moderne est si peu terminée que » depuis deux ans, il s'est publié un grand nombre d'écrits » pleins de recherches nouvelles et intéressantes sur Ramus, » sur le Cartésianisme, sur Spinoza et Leibnitz, sur Kant et » Hegel¹ », ed ha pur ragione di commendare i meriti di Ra-

¹ Ibidem pag. 64.

mo. Ma non crediamo che abbia apportata gran luce intorno alle origini del Cartesianesimo quando si contenta di dire : « Quand M. Waddington proclame Ramus le plus grand philosophe du seizième siècle, il est clair qu'il ne pense ni à Montaigne ni à Rabelais. Il prend le mot philosophe dans son sens le plus strict. Eh bien! soit; mais à ce compte le seizième siècle nous présente encore des hommes tels que Vanini, Pomponace, Campanella, Telesio, et surtout cet infortuné jeune homme, qu'un sentiment exalté des grandeurs de l'esprit moderne fit périr à trente ans sur un bûcher, en qui débordaient l'esprit, la verve, l'imagination et l'enthousiasme — le défenseur de Copernic, le chimérique et superbe Giordano Bruno¹ ». Il passo è bello, è eloquente, (non tenendo conto dei 22 anni che toglie alla vita del Bruno) ma sgraziatamente nulla c'insegna delle relazioni che possono esistere tra questi autori e Cartesio.

Ma ciò che non fece parlando dei predecessori di Cartesio lo farà forse nel parlare di Cartesio medesimo? Ecco come incomincia il Saisset « On ne se ferait qu'une faible idée du génie de Descartes et des services qu'il a rendu à l'esprit humain, si l'on ne prenait soin de se rendre compte de l'état déplorable où ce grand homme trouva les sciences et la philosophie. Certes, la liberté de la pensée était immense au seizième siècle; mais la liberté ne vaut que par ses fruits. Or que produisait-elle à cette époque? de deux choses l'une: ou des imitations stériles et tout artificielles des grandes philosophies de l'antiquité, ou de vaines utopies et des systèmes monstrueux. Lisez les *Dialogues* de Vanini, lisez *la cité du soleil* de Campanella, ou même le *dell' infinito principia e uno* de Giordano Bruno; vous n'y serez pas moins choqué de l'insupportable emphase des promesses que de la pauvreté des résultats. Combien ces informes ébauches étaient, à mille égards, inférieures à la philosophie, qu'on voulait remplacer!

¹ Ibidem pag. 75.

Per quanto si voglia essere indulgenti verso la memoria del Signor Saisset, tuttavia non possiamo lasciar passare le asserzioni del medesimo. Quando parla *de l'état déplorable ou Descartes trouva les sciences et la philosophie*, vorrebbe far credere che in nessun paese d'Europa vi fossero cultori esimii delle scienze e della Filosofia; vorrebbe far intendere che senza l'apparizione di Cartesio, l'avvenire delle scienze e della Filosofia sarebbe stato compromesso. Con buona venia del signor Saisset, tuttociò ci sembra una esagerazione, nel solo intento di poter viemmeglio esaltare Cartesio. Noi non diremo che poche parole dell'Italia, per far vedere che prima di Cartesio le sue condizioni intellettuali non erano poi sì deplorabili come suppone il Saisset. E per incominciare dalle scienze « che l'Italia, (dice Monti un po' da oratore) rinate le scienze, sia stata la fonte di ogni sapere, la fonte che largamente ha irrigata tutta l'Europa, questa è verità lucentissima, e l'invidia che tutto rode, l'orgoglio che tutto sprezza, il malcontento che tutto diminuisce non potranno eternamente non confessarla. Che molti ciò non ostante dissettatisi ai nostri fonti, procedano oltre senza ringraziamento; ed altri più inverecondi nieghino affatto d'aver attinto; ed altri imitando l'animale dai lunghi orecchi, tirino, secondo il proverbio villanamente il calcio alla secchia; ciò pure con sommo ramarico della costumata filosofia è verissimo¹ ». Ma che in questo assordante concerto di scrittori i quali ci vogliono far credere che Cartesio inventò questo, Cartesio creò quell'altra cosa, che tutte le scienze e la Filosofia incominciano con lui, non si levi una voce a protestare, sarebbe un lasciar credere che hanno veramente ragione. Potremmo rispondere negando semplicemente le loro asserzioni; ma amiamo meglio di citare dei fatti.

È noto a tutti che le soluzioni delle equazioni di primo e di secondo grado erano conosciute dagli antichi, come si ri-

¹ Prolusione sui primi scopritori del vero.

leva da Diofanto e da Leonardo da Pisa il quale le trattò con metodo generale, e che le mirabili formole per le soluzioni del terzo e del quarto grado si debbono intieramente al Tartaglia, al Cardano, a Lodovico Ferrari e Scipione Ferreo, tutti anteriori al Cartesio.

Il signor Saisset scrive: «si Leibnitz a pour jamais attaché » son nom au calcul de l'infini, on peut dire qu'il n'y serait » certainement pas venu sans l'analyse cartésienne¹ ».

Non avremmo nulla detto in contrario quando il Saisset si fosse compiaciuto di aggiungere almeno il nome di Bonaventura Cavalieri; ma non avendolo fatto, siamo costretti di dimostrare che per lo meno giovarono quanto l'analisi cartesiana e prima ancora di essa le opere del Cavalieri. Il quale amicissimo di Benedetto Castelli e coi lumi del Galileo meditò e scrisse la *Geometria degli Indivisibili*, le *Sezioni coniche* col titolo di *Specchio ustorio*, la *Trigonometria* e le *Esercitazioni geometriche*, e nella prima singolarmente e nell'ultima di queste opere stabilì il suo nuovo metodo degli *Indivisibili*, che fu il fondamento del calcolo infinitesimale; come si può vedere in Montucla, in Frisi ed anche nella prefazione alla raccolta delle opere Leibniziane; anzi il signor Saisset avrebbe pure trovato che il Fontenelle non ricusò di chiamare il Cavalieri il *precursore* del calcolo infinitesimale.

Che cosa ha insegnato il Cartesio in fatto d'Idrostatica? nulla; quindi questa scienza non è tra quelle che egli trovò in stato deplorabile, perciocchè prima ancora che Cartesio insegnasse chechessia, Benedetto Castelli discepolo e compagno di Galileo, si occupò intieramente della Idrostatica e della Idraulica; le quali dopo Archimede erano giaciute quasi affatto dimenticate e le sue scritture dell'*acque correnti*, del *lago Trasimeno*; della *Laguna veneta*, delle *paludi Pontine*, delle *acque Bolognesi*, *Ferraresi* e *Romagnole*, mostra-

¹ Ibidem pag. 85.

rono le fondamentali leggi della Idrostatica dedotte dalla natura, dalla esperienza, e dalla Geometria, e diedero base sicura a tutte le teorie posteriori, e gli meritano il titolo di legislatore delle acque.

A pagina 158 il signor Saisset scrive: «plusieurs auteurs » ont écrit et l'on répète encore souvent que Descartes est » l'inventeur de application de l'Algèbre à la Géométrie. Cela » n'est pas parfaitement exact: Viète est le premier qui en » ait donné une méthode régulière et générale. L'erreur vient » sans doute de l'usage si heureux et si étendu que notre » philosophe en a fait, et des découvertes admirables dont » il l'a enrichi. C'est en effet, à son seul génie qu'on doit » la belle application de l'algèbre à la théorie des courbes et » des fonctions variables ». Secondo il sistema adottato da tutta la scuola di Cousin di non veder al mondo uomini capaci di inventar qualche cosa all'epoca di Cartesio, fuori di Cartesio, o vero di qualche altro francese, tutta la loro critica si riduce ad una continua affermazione; non vi è caso che uno di loro dica: vediamo un poco in quale condizione era la tale scienza prima che Cartesio pubblicasse le sue opere, e quali scoperte vere, e quali veri progressi abbia fatto fare alla medesima; quindi la necessità in cui ci troviamo di contraddire quasi di continuo alle loro asserzioni. Non fu Cartesio il primo ad ideare l'applicazione dell'algebra alla geometria, dice Saisset, ma fu Vieta; no, signor Saisset, non fu nemmeno Vieta: ed eccone le ragioni. Cartesio pubblicò la sua Geometria nel 1637, e sette anni prima era già uscita in Roma un'opera del Ghetaldo con questo titolo «Ma- » rini Ghetaldi Patritii Ragusei mathematici præstantissimi » de resolutione et compositione mathematica libri quin- » que, opus posthumum-Romæ 1630». Il Ghetaldo in quell'opera applica la geometria alla risoluzione delle equazioni determinate fino al quarto grado. Un anno dopo, l'Oughtredo pubblicò in Londra la sua *chiave matematica*, e praticò le medesime risoluzioni. Ecco ora che cosa scrive il

Wolfio intorno a ciò : « Cartesius arithmetica litteralem
 » et regulas algebræ descripsit ex Harrioto, et *quemadmo-*
 » *dum* Aughtredus in Clave, atque Marinus Ghetaldus in
 » libris quinque de resolutione et compositione mathenia-
 » tica, arithmetica Vietæam ad geometriam elementarem
 » applicarunt et constructiones æquationum simplicium ac
 » quadraticarum dederunt; ita ipse (Cartesius) Vietæam ad
 » geometriam sublimiorem transferens curvarum naturam,
 » per æquationes algebricas explicare coepit¹ ». Concediamo
 che il passo fatto da Cartesio dopo il Ghetaldo sia gigan-
 tesco, ma egli l'ha fatto *quemadmodum* nel modo insegnato
 dal Ghetaldo e dopo lui dall'Oughtredo.

» Descartes, continua il Saisset, a découvert la véritable
 » loi de la réfraction; il est incontestable que le philosophe
 » français l'a publiée le premier dans sa Dioptrique... Dans
 » les météores, il a donné de l'ar-en-ciel une explication
 » très-juste, fondé sur l'expérience du prisme dont on n'avait
 » pas encore fait l'analyse² »; per conseguenza anche queste
 due parti della fisica erano in uno stato deplorabile. Pure
 l'invenzione della camera oscura di Giambattista Porta; le
 esperienze del Maurolico, che primo sciolse l'aristotelico pro-
 blema del perchè il raggio solare traversando un foro di qual-
 sivoglia forma, intercetto a certe distanze, rende costante-
 mente la figura d'un circolo; primo secondo il Bailly, sco-
 perse l'uso della lente cristallina dell'occhio, e il vero artificio
 della visione; le scoperte di Antonio de Dominis sul fenomeno
 dell'Iride, (arcobaleno) quelle del Sarpi sulla contrazione e di-
 latazione dell'uvea; l'artificio megalografico dell'Alberti; la
 formazione del così detto color bianco di Leonardo da Vinci e
 più altri ottici esperimenti avevano già di molto avanzato in
 Italia l'anatomia della luce; ne poteva dirsi che tale parte della
 Fisica fosse veramente in uno stato deplorabile, come afferma

¹ De scriptis mathematicis cap. IV. §. 6.

² Ibidem pag. 158.

il Saisset. Viene il Grimaldi, e scopre la diffrazione del raggio solare, chiamata poi inflessione dal Newton, ed illustra con replicate esperienze questa bella scoperta. Spinge il Grimaldi più oltre le ricerche: osserva la dilatazione del raggio cadente sul prisma; comprende che essa è l'effetto di duplice refrazione, l'una nell'entrare l'altra nell'uscire del prisma; ne rappresenta bellamente il fenomeno con tavole accuratissime ed è sul punto d'impadronirsi del più bell'arcano dell'ottica, della refrangibilità della luce. È vero che il Grimaldi non è stato si avventuroso da farsene possessore, ma ne ha insegnata agli altri la via. Il gran Newton incominciò dove il Grimaldi aveva finito ed egli con generoso candore gliene rende la dovuta grazia e giustizia; ma non così il Cartesio con Antonio de Dominis, delle cui scoperte sull'arco baleno si fa bello senza ricordarne il nome, e quel che è peggio il silenzio cartesiano è imitato scrupolosamente dal Cousin e da'suoi discepoli.

Ma la Fisica prima di Cartesio era in uno stato deplorabile e se non arrivava Cartesio chi sa che ne sarebbe avvenuto. Posto un principio falso, se ne possono tirare tante conseguenze quante se ne vogliono. Era da aspettarsi da un uomo dotto come il signor Saisset, almeno un'eccezione; eppure non ne fece alcuna. Ma chi percorra un trattato recente di fisica ed osservi quanto resti della fisica cartesiana e quanto invece si trovi di teorie fisiche insegnate anteriormente al Cartesio, ovvero esplicatesi fuori dei suoi principii, non può non meravigliarsi delle asserzioni del signor Saisset. Raccontiamo adunque: al tempo che Bacone annunziava progetti e consigli e speranze di riforma filosofica all'Inghilterra che non l'ascoltava, o ascoltandolo un poco, lo contraddiceva, e Cartesio meditava una riforma che non ha altro riscontro che la *socratica* ma non aveva ancora nulla pubblicato, in Italia non solamente uomini elevati, ma schiere d'ingegni avveduti mettevano ad esperimento utili pensieri non venuti né d'oltre alpe né d'oltre mare. Già Fracastoro, Patrizio, Telesio, Cardano prima che Bacone nascesse e che Cartesio illuminasse

il mondo, usarono libertà, rigettarono pregiudizii, osservarono la natura e con le esperienze tentarono di manifestarla. Ma quando si parla di Fisica, qual nome potrà contrapporsi in principio del secolo decimosettimo a quello di Galileo, discepolo di niuno fuorchè della natura, della geometria e di se stesso, e maestro di nuova ed amplissima scuola non Toscana e non Italiana soltanto ma Europea! E poichè i dotti encomiatori di Cartesio di oltre alpi pare che ignorino questo nome e quanto egli fece per la fisica prima del 1637 è giuocoforza ricordarlo.

Fino dalla prima adolescenza aveva conosciute le frasche sofistiche dei sapienti vulgari, e le aveva ribattute non con declamazioni ma con una logica serrata e solida, e con la evidenza dei fatti, e prendendo per guida del suo nuovo metodo di filosofare la geometria e la contemplazione della natura, intorno al ventesimo anno aveva incominciato a vedere la fecondità e l'utilità delle *oscillazioni del pendolo* nelle misure delle altezze, nella musica, nell'astronomia, nella geografia, e poscia ne fece anche uso negli orologi.

Quindi avanzandosi e studiando le opere dei maggiori matematici, sulle tracce di Archimede trovava la *Bilancetta idrostatica*. Partito da Pisa per invidiose emulazioni, ed accolto nello studio di Padova, compose molte macchine ingegnose, scrisse di Architettura civile e militare, di Gnomonica, di Astronomia, di Meccanica, del suono e della voce, della visione e dei colori, del flusso e riflusso, della composizione del continuo e del moto degli animali. Mentre era in Padova inventò pure il *Compasso di Proporzione* e lo insegnò ad innumerevoli discepoli che accorrevano alla sua scuola; risolse nuovi problemi intorno alla teoria del moto, trovò il modo di armare la calamita e renderla atta a sostenere pesi cento volte maggiori che non disarmata; compose il Microscopio ed il Telescopio, osservò la Luna, misurò i suoi monti e le sue valli, e congetturò i suoi abitatori; scoperse nelle nebulose e nella via *Lattea* innume-

rabili stelle non conosciute dinanzi ed i quattro satelliti di Giove, ne divisò le orbite, le apparenze, le oscurazioni, nè descrisse le tavole, ne usò per determinare le longitudini, e per perfezionare la Geografia e la Nautica. Trovandosi in Roma vide pure Saturno accompagnato da due satelliti in figura di mitre che l'Ugenio tramutò poi in *anello*, osservò Marte più vivace di Giove aggirarsi intorno al Sole, e Venere ora falcata, ora dimezzata, ed ora rotonda, e le fasi di Mercurio simili a quelle di Venere, e scoprì di nuovo quelle macchie solari già prima vedute in Padova. Osservando che quelle macchie ora si addensavano, ora si dissipavano e mutavano figura, e si muovevano da Occidente in Oriente, dedusse che erano evaporazioni e nuvole alzate dalla veemenza del fuoco solare, e che il sole rotava intorno al suo centro nello spazio d'un mese lunare; e si confermò viemmeglio vedendo nel corpo solare alcune parti più luminose che non eguagliavano in grandezza le macchie, ma le somigliavano nel movimento. Già fin da quando era in Padova, meditando sulla stabilità del sole nel centro del nostro sistema planetario e sul moto diurno della terra intorno a se stessa e sull'annuo intorno al sole, aveva insegnato il sistema di Pittagora rinnovato da Copernico. Chiamato a dar ragione di queste novità disputò lungamente, fu costretto di tacersi, ubbidì, tornò in campo; usò gli artifici del Dialogo, fu richiamato ad ubbidienza, si sottomise, ma restò fermo nel « *pur si muove* ». Forzato a dar altra direzione a'suoi pensieri scrisse d'Idrostatica e d'Idraulica, e le sue scritture » *delle cose che stanno nell'acqua*, del fiume *Bisenzio* e la *Epistola a Tolomeo Nozzolino* destano ancora al giorno d'oggi l'ammirazione. Nel trattato di *Meccanica*, in varie sue lettere, e singolarmente nei dialoghi della *Nuova Scienza* trattò magistralmente delle proprietà del moto, delle velocità eguali nelle discese dei corpi disuguali in peso, della accelerazione dei corpi lanciati, dell'isocronismo dei pendoli, delle resistenze e della forza di torsione dei solidi, della gra-

vità e della elasticità dell'aria, del principio di composizione e di risoluzione delle forze, della infinità della percossa, e di altre meccaniche dottrine non prima insegnate. Laonde il Montucla ebbe a scrivere: « Galileo non fu meno celebre nella astronomia che nella meccanica; e che anzi non vi abbisognava tanto ingegno per indirizzare un telescopio verso il cielo e farvi le sue grandi scoperte, quanto per conoscerè le leggi della natura nella caduta dei gravi e la specie di curva che descrivono cadendo obliquamente, e la soluzione di altri problemi meccanici che trattò con tanta sagacità¹ ». Nulla diremo di ciò che insegnò intorno all'Ottica, alla Diottrica ed alla Cattotrica, ma non possiamo non ricordare ciò che scrisse intorno alla musica, perchè il *gran* Cartesio in qualche luogo delle sue opere afferma « que tout le meilleur de Galilée, est ce qu'il a de musique ».

Adunque se il signor Saisset avesse studiate le condizioni della scienza fisica ed astronomica prima che Cartesio pubblicasse le sue strepitose invenzioni, avrebbe potuto modificare di molto il suo asserto, intorno al deplorabile stato delle scienze, tanto più che a detta di Voltaire « il faut avouer » qu'il n'y eût pas une seule nouveauté dans la physique » cartésienne qui ne fût une erreur, sostituendo, un chaos au » chaos d'Aristote e ritardando così: plus de cinquante ans » les progrès de l'esprit humain », il quale giudizio è ad un dipresso quello pronunciato molto tempo prima dall'Ugenio.

Ma che diremo noi dell'anatomia? non era forse dessa nello stato deplorabile immaginato dal signor Saisset? anche qui basterà citare alcuni nomi tutti anteriori al Cartesio, cioè Paulo Sarpi, Faloppio, Eustachio; il quale fece importanti scoperte nell'organo dell'udito, diede la precisa spiegazione del modo come effettuasi la funzione dell'udire, fece conoscere il meccanismo del moto reciproco del sangue per le interne vene del capo, e spiegò la maniera onde ha luogo

¹ Histoire des math. p. IV, livre V.

lo sternuto. Il Colombi di Cremona scoprì pel primo la circolazione minore del sangue detta la polmonare; poi Andrea Cesalpini illustrando con nuove osservazioni questa scoperta, e ragionando della circolazione maggiore, insegna che: « sanguis fugit ad cor tanquam ad suum principium; inoltre » che il cuore se è principio del sangue: arteriarum quoque » et venarum principium esse, necesse est; di più: che le » arterie e le vene — oportet et patet continuas esse cum » corde ». Osserva inoltre le anastomosi arteriose che si combaciano colle estremità delle vene, e nitidamente le spiega chiamandole: « arteriarum ramusculos qui cum venis nimis committuntur », e nettamente dice e ridice che per entro a quei vasi scorre un fluido che esce per una porta e ricentra per l'altra costantemente; insomma nulla manca alla scoperta se non altro che il nome; ed il Cesalpini lo pronuncia, scrivendo; « Huic sanguinis CIRCULATIONI ex dextro » cordis ventriculo per pulmones in sinistrum ejusdem ventriculum etc. » Ma arriva l'Arveo, il quale mettendo anche a profitto un'altra invenzione italiana delle valvole nelle vene, si arroga la scoperta e raccoglie in un punto tutto l'onore alle spese degli italiani.

Laonde il Bayle dopo aver recato il passo da noi esaminato, aggiunge: « Ce seroit donc dérober à Césalpin une gloire » très-précieuse, que de passer sous silence qu'il a connu » la circulation du sang: les preuves en sont si claires qu'il » n'y a point de chicane qui puisse les éluder » ». L'Hallerò nei suoi commenti al Boerhave si contenta di dire che il Cesalpini: « ut erat acutissimi ingenii homo, non solum » minorem circulationem per cor proposuit dilucide, verum » observato tumore venarum olfecit sanguinem per venas » ad cor fluere. Il Senac poi scrive apertamente: nul écrivain peut prétendre, après Césalpin, au titre d'inventeur

* Quæst. perip. libr. 5. cap. 4.

* Dictionaire art. Cesalpini T. 1. pag. 876.

» de la circulation. Harvey marcha sur les traces de Césalpin comme un voyageur qui va parcourir un pays déjà découvert ». Infine ricordiamo che i celebri inglesi, i fratelli Hunter, esaminato bene il processo di questa causa si meravigliarono della sentenza data in favore del loro concittadino. Questi sono fatti ormai fuori di controversia, ma non se ne troverà ricordato un solo dai postumi ammiratori di Cartesio seguendo l'esempio del medesimo. Difatti il Cartesio in una lettera al padre Mersenne, scriveva modestamente: « ayant déterminé, comme j'ai fait en chaque genre » de question, tout ce qui s'y peut faire, et montré les moyens de le faire, je prétends qu'on ne doit pas seulement » croire que j'ai fait quelque chose de plus que ceux qui » m'ont précédé, mais aussi qu'on doit se persuader que nos » neveux ne trouveront jamais rien en cette matière que je » ne pusse avoir trouvé aussi bien qu'eux, si j'eusse voulu » prendre la peine de la chercher¹ ». Notiamo che parla di ciò che aveva fatto il Vieta prima di lui: ma se ricorda il nome del Vieta si prende ben guardia di nominare il Ghetaldo, l'Oughtredo e l'Harriotto che gli avevano aperta la via.

Adunque non è vero che le scienze, almeno in Italia fossero in uno stato tanto deplorabile prima che Cartesio vi apportasse i suoi lumi; quindi le parole del signor Saisset volendo provare troppo, provano nulla assolutamente, poichè: « la théorie fameuse des tourbillons fondement de toute » la physique de Descartes, depuis longtemps condamnée, n'a » plus qu'un intérêt historique² ». Il che significa che se il Cartesio trovò le scienze in stato deplorabile, le lasciò in stato peggiore, eccettuato qualche ramo della matematica: ma il fatto è che le scienze fiorivano anche prima di Cartesio, e non ostante le sue grandi invenzioni fisiche da lungo

¹ Lettera 73.

² Saisset pag. 157.

tempo condannate, continuarono a fiorire ed a svolgersi per opera specialmente dei filosofi italiani.

Ma prima del discorso sul Metodo che era la Filosofia razionale? « de deux choses l'une: ou imitations stériles et » tout artificielles des grandes philosophies de l'antiquité, ou » de vaines utopies et des systèmes monstrueux . . . et » combien ces informes ébauches étaient, à mille égards, inférieures à la philosophie qu'on voulait remplacer! Ecco come gli ammiratori postumi di Cartesio pagano il debito di riconoscenza a quei filosofi di cui il Cartesio s'appropriò i sublimi trovati; così i Telesii, i Pomponaci, i Patrizi, i Bruni, i Campanella non produssero che sterili ed artificiali imitazioni dei sistemi della antichità, o vane utopie, o sistemi mostruosi, epperò senza il discorso del Metodo la povera umanità sarebbe rimasta nelle tenebre della ignoranza. Ma a confutare simili osservazioni, dovremo ricopiare tutto ciò che abbiamo scritto superiormente; ora per non farlo colle nostre parole, riporteremo quelle del Monti, tanto più che contengono nuovi raffronti e nuovi fatti non ancora ricordati: « la teorica della Terra, ond'ebbe fama il Burnet, non è, p. c., che un bel commento alla teoria del Patrizi nel suo primo Dialogo intitolato il Lamberto. La monade Leibniziana è pensiero tutto del Bruni; di lui egualmente l'idea clementare dell'ottimismo. La materia sottile dei vortici cartesiani erasi prima disangolata e polverizzata nel cervello bollente dello stesso Bruni; *quem cartesianæ doctrinæ antesignanum jure dicas, adeo accurate omnem prope-modum ejus compositionem præsignavit in eo libro quem de Immenso et de Innumerabilibus inscripsit*; parole credo assai chiare, di Daniello Uezio, a cui fa eco il Bruckero, il Leibnizio, il Cardinal Gerdil e assai altri, che altri furti ricordano dal Cartesio commessi sul patrimonio degli Italiani . . . ned è da tacersi che dal Bruno concordemente asseriscono i critici aver copiato il Gassendi il sistema corpuscolare risuscitato sulle ruine della Filosofia di Epicuro di

Democrito, di Leurippo. E la pluralità dei mondi abbellita dalle grazie di Fontenelle, non è forse ancor essa una lieta nobilissima fantasia di quella vittima sventurata del fanatismo? Ciò che affermo del Bruni (e più altre usurpazioni a lui fatte potrebbonsi ricordare) francamente affermo di tutta la serie di quei primi nostri filosofi, che, primi e veraci liberatori della ragione, a forza di cadute magnanime le insegnarono a sostenersi, e in mezzo a grandi deliramenti vibrarono grandi pensieri che, raccolti dal fango e ben educati dai posteri, fruttarono celebrità e rinomanze fortunatissime. Così i caratteri fisionomici del Lavater furono prima designati dal Porta nella stravagante sua opera *Dell'umana fisionomia*; così il sistema sessuale delle piante, passato già per la mente di Teofrasto, risurse egli pure idea non confusa, ma splendida nello spirito del Patrizio. . . . E certi altri sistemi, certe cosmogonie, certe coraggiose opinioni, colle quali la filosofia reprimeva le teologiche pretese, che altro sono alla fine se non fervidi esalamenti delle teste vulcaniche del Telesio, del Campanella, del Vanni, del Pomponazzo? ». In queste utopie, in questi mostruosi sistemi, vi è ancora insegnato il dubbio Metodico, il procedimento analitico sintetico, vi è ancora stabilito il punto da cui deve muovere la filosofia, insomma tutto ciò di cui si mena tanto rumore dagli ammiratori di Cartesio. Laonde se è vero ciò che scrive il signor Saisset, che: « Leibnitz reste l'homme d'une seule idée, l'idée dynanique: se è vero che: « C'est par elle qu'il a substitué à la doctrine » de Descartes une philosophie nouvelle » . come è verissimo che l'idea dinamica di Leibnitz è un'idea del Bruno, consegue che è falso ciò che afferma nella pagina seguente il signor Saisset, cioè che: « Leibnitz est à la fois le réformateur et le continuateur de Descartes ». No, Leibnitz non

¹ Prolusione sui primi scopritori del vero.

² Avant-propos pag. 13.

è né il riformatore né il continuatore di Cartesio, poichè l'idea fondamentale della Filosofia Leibniziana è il concetto della monade, il concetto del dinamismo, che è un'idea interamente del Bruno, mentre l'idea fondamentale della Filosofia cartesiana è « l'excès de l'esprit géométrique. Géométrie impuissante! stérile entassement d'abstractions, incapables de donner un atome de réalité, de mouvement et de vie! »¹. E si noti che questo spirito geometrico non si trova nelle prime opere di Cartesio ma nelle ultime, l che significa che questo era l'ultima espressione del suo sistema. « En général les *Principes* présentent le spectacle du triomphe complet de l'esprit géométrique. C'est au point que le *Cogito ergo sum*, ce premier principe, cet esprit vivant de la philosophie de Descartes, y a perdu complètement son caractère. Ce n'est plus un fait de conscience, c'est une conclusion. Descartes le dit en propres termes, la conclusion d'un syllogisme, dont la majeure ne peut être que celle-ci: le néant n'a pas de qualité »².

Dunque se i postumi ammiratori di Cartesio avessero approfondito un po' meglio le condizioni delle scienze e della Filosofia specialmente in Italia, avrebbero assai meglio valutati i suoi meriti reali senza pretendere di attribuirgli quelli troppo più grandi che in nessun modo gli competono, fraudandone i legittimi possessori. Noi non sappiamo a qual genere di eloquenza riferire il passo seguente del signor Saisset: « Il faut ici le déclarer hautement, en mettant à part tout sentiment déplacé de patriotisme; jamais homme au monde n'a été doué à ce degré du génie créateur. Sans Descartes, l'Angleterre n'eût jamais porté Newton, ni l'Allemagne Leibnitz »³. Ma quale che sia il genere di eloquenza a cui si voglia riferire è certo che l'eccesso di

¹ Saisset pag. 167.

² Ibidem.

³ Ibidem pag. 83.

questo elogio non può non richiamare alla mente tanti nomi illustri i quali non resteranno certo oscurati al confronto di quello di Cartesio.

Eravamo a questo punto dei nostri studi, quando vedemmo annunciato nel fascicolo di Gennaio *de la Revue de deux Mondes* una nuova opera intorno a Cartesio di I. Millet pubblicata pei tipi di Didier a Parigi nel dicembre del 1867. Nella speranza di veder meglio apprezzate le opere degli antecessori di Cartesio, e sedotti dal titolo: *Histoire de Descartes avant 1637*, procurammo di averla e la leggemmo con quell'ardore che era da aspettarsi nella fiducia di veder confermata questa prima parte dei nostri studi dall'ultimo critico delle opere di Cartesio: ma a nostra confusione dobbiamo confessare che l'ultimo critico come il primo cioè il Cousin, non fa che su per giù ripetere le stesse cose, salvo forse un entusiasmo che va crescendo in ragione cronologica. Noi non esamineremo il libro del signor Millet che dal punto di vista in cui abbiamo studiato la riforma cartesiana, tanto più che il signor Millet propone il problema negli stessi termini in cui potremo porlo noi stessi, scrivendo: « pour bien comprendre » Descartes, il faut d'abord parler des travaux de ceux qui » lui ont ouvert et préparé la voie » ».

Il signor Millet loda il Saisset perchè ebbe la felice idea, » de commencer des recherches sur l'origine de la philo- » sophie cartésienne; ma aggiunge: on doit regretter qu'il » ne les ait pas poursuivies, et ne nous ait donné, en fait de » précurseur de Descartes, que Roger Bacon et Ramus » ». Trova che Bordas-Demoulin ne ha anche detto qualche cosa; ma è incompleto; imperciocchè: « les historiens, de la philo- » sophie, qui se sont occupés de cette question ont oublié de » nous expliquer pourquoi Descartes avait réussi là où tant » d'autres avant lui, où même de son temps, avaient échoué » ».

* Loco citato prefazione pag. 32.

* Ibidem pag. 1.

» Ils ont omis de nous dire quels sont ceux qui lui ont
 » frayé la route vers une philosophie nouvelle, et lui ont
 » permis de faire ce que ni Telesio, ni Campanella, ni Ramus
 » n'avaient pu exécuter¹ ». Ci duole di dover fin dal principio rilevare più d'una inesattezza nelle parole del Millet. Primieramente se ha ragione quando parla degli storici della filosofia i quali scrissero di Cartesio ispirandosi al Cousin, ha torto estendendo questo difetto agli scrittori di cose filosofiche in generale: di fatti se invece di Cousin, di Bouiller, di Bordas-Demoulin, di Saisset fosse ricorso a Ugenio, a Uezio, a Leibnizio a Bruckero ed a cento altri, avrebbe trovato in lettere di scatola i nomi dei veri antecessori di Cartesio, ed avrebbe pure trovato perchè riuscì Cartesio dove gli altri non poterono. In secondo luogo perchè fermarsi a Telesio, a Campanella, a Ramo e dimenticare specialmente il Bruno, e non dimenticarlo solamente nelle prime pagine ma appena nominarlo in tutto il libro? Questa ignoranza, anche di buona fede, è difficile a scusarsi, se è vero, come fu da noi incontestabilmente dimostrato, che dal Bruno prese il Cartesio quasi tutto il suo sistema?

» Sans les grands travaux scientifiques du XVI siècle, sans
 » les admirables découvertes de la fin de ce siècle et du commencement du XVII Descartes n'aurait été qu'un Telesio
 » ou un Campanella; un Ramus ou un Vanini; s'il ne s'était
 » assimilé toute la science de son temps, il n'aurait été qu'un
 » Bacon, c'est-à dire un Rhétoricien parmi les philosophes² ». Noi abbiamo confutato le parole con cui il signor Saisset incomincia il suo studio sopra Descartes, un po' più largamente, ma non ci dispiace di vedere il signor Millet confutarle egualmente. È adunque falso secondo Millet che Cartesio trovasse le scienze e la filosofia in quello stato deplorevole imaginato dal signor Saisset per ingigantire oltre

¹ Ibidem pag. 2.

² Ibidem pag. 4.

ogni proporzione i meriti di lui. Difatti continua il Millet:

» Les conquêtes positives se firent lentement et obscurément d'abord, puis avec un rapidité merveilleuse et un éclat éblouissant. A l'époque ou Descartes commença à méditer par lui-même (1619), leur nombre et leur importance étaient tels, qu'une philosophie nouvelle était non seulement possible, mais nécessaire pour donner des fondements plus larges et plus solides à l'édifice agrandi des sciences, et permettre de l'élever plus haut ».

Una cosa che ci sorprese gradevolmente, ned è meraviglia, ci siamo così poco abituati, si è di aver veduto che il signor Millet cita dei libri italiani, cioè le opere del Libri, ed il Rinnovamento della filosofia antica italiana del Conte Mamiani. Confessiamo che ci parve un gran passo fatto dal critico francese e non disperiamo di veder un giorno citati altri autori italiani, perchè in fatto di filosofia anche oltre alpe non dovrebbe ignorarsi ciò che scrissero il Rosmini ed il Galluppi.

Il Millet rivendica a Leonardo da Vinci la gloria di aver scosso il giogo dell'autorità per l'osservazione della natura.

» Il disait, scrive egli, un siècle avant Bacon et avec plus d'autorité que lui; l'expérience est seule interprète de la nature, il faut donc la consulter toujours, et la varier de mille façons, jusqu'à ce qu'on ait tiré les lois universelles; et elle seule peut nous donner de telles lois ».

E noi aggiungiamo che nei libri di Leonardo si trovano ancora altri ottimi precetti, ad esempio questo: « Chi non dubita, poco acquista; quando l'opera supera il giudizio dell'operatore poco acquista; e quando il giudizio supera l'opera, mai non finisce di migliorare se l'avarizia non l'impedisce ».

E quest'altro « se vuoi aver vera notizia delle forme delle cose, comincerai dalle particole di quelle; e non andare alla

¹ Ibidem pag. 6.

² Ibidem pag. 7.

³ Trattato della pittura cap. XI.

seconda, se prima non hai bene nella memoria e nella pratica la prima. E se farai altrimenti, getterai via il tempo o veramente allungherai lo studio. E ti ricordo che impari prima la diligenza che la prestezza¹». Laonde diremo col Millet: «on peut dire que Vinci est le père de la science expérimentale chez les modernes . . . il a fait avancer la physique générale, l'optique, la mécanique et crée l'hydraulique²». Millet ricorda pure i meriti di Tartaglia e Cardano, e nota che il Fracastoro dimostrò che « le mouvement suivant une direction peut se décomposer en deux ». Quindi toccato delle scoperte di altri filosofi e di quelle di Galileo aggiunge: « par l'union de la physique et des mathématiques, Galilée fait faire un nouveau pas en avant à la philosophie naturelle dans la voie où avait marché déjà, dans les temps anciens, les écoles de Pythagore et de Platon. les Italiens et les Allemands ont donc à cette époque une méthode sévère et exacte dont l'excellence est attestée et confirmée par des découvertes capitales en philosophie naturelle. Il savent féconder la méthode purement expérimentale par la puissance du calcul, chose dont Bacon ne s'est jamais douté. Aussi ne suis-je pas peu étonné quand je lis dans M. Cousin: *Ce qui n'était qu'une vague aspiration en Italie, est devenu au delà de la Manche, entre les mains de Bacon, et grâce au génie national, une direction précise, forte et régulière*. Quand Bacon vint, d'un style ampoulé et prétentieux, prêcher la nécessité d'une réforme dans la méthode, la réforme était accomplie depuis un siècle, déjà consacrée par les découvertes les plus brillantes³ ». Ci piace di veder il discepolo dare una lezione di giustizia al maestro, e non ripetere sempre ed in ogni luogo le sue sentenze; la disgrazia si è che sono troppo

¹ Ibidem cap. III.

² Millet pag. 8.

³ Ibidem pag. 45.

rare; eppure nelle lezioni di storia della filosofia del signor Cousin ve ne ha moltissime di queste sentenze che sono contraddette dalla storia specialmente per ciò che riguarda la filosofia italiana, come speriamo di dimostrarlo ampiamente un giorno.

Il signor Millet traccia abbastanza fedelmente la storia di tutte le scoperte fisiche, matematiche ed astronomiche che precedettero la comparsa delle opere di Cartesio. Ma riguardo alle scienze biologiche rileviamo una grave inesattezza. Il Millet scrive: « L'Averroiste Cesalpini eut aussi l'idée de la » circulation du sang, mais ne put la démontrer. C'est en » 1619, pour la première fois, que Harvey fit cette démon- » stration¹ ». È inutile di ripetere ciò che fu detto altrove, per provare che Cesalpini ebbe qualche cosa di meglio che una idea intorno alla circolazione del sangue.

» Que faisait la philosophie pendant que les sciences ma-
 » thématiques, physiques et naturelles *déchiraient à grand,*
 » coups les voiles de la nature? M. Bouiller, dans un chapitre
 » substantiel de son excellent Histoire de la philosophie carté-
 » sienne a condensé tout ce que l'histoire de la philosophie *sé-*
 » *parée* peut nous apprendre sur les précurseurs de Descartes.
 » En traits rapides il nous décrit les efforts impuissants des re-
 » staurateurs des idées antiques, et ceux des esprits inquiets
 » qui appellent une lumière nouvelle, des Pomponat, des
 » Patrizzi, des Just-lipse, des Gassendi d'un côté, et de l'au-
 » tre, des Bruno, des Telesio, des Campanella, des Ramus,
 » des Vanini . . . En résumé, selon M. Bouiller, si la phi-
 » losophie de la Renaissance a bien mérité de la philosophie
 » moderne, c'est pour avoir brisé les lourdes et antiques
 » chaînes de l'autorité, bien plus que pour ses doctrines:
 » le résumé de ces doctrines, en effet, semble être un sce-
 » pticisme général dont le scepticisme élégant et spirituel
 » de Montaigne devint la formule à la mode chez les hon-

¹ Ibidem pag. 25.

» *nêtes gens* ». Il signor Millet non si appaga di questa conseguenza; secondo lui c'è qualche cosa di più: « les savants et les philosophes italiens, allemands et français ont fait faire à l'esprit humain un progrès décisif dans la manière de philosopher et dans la méthode à employer pour arriver à la vérité . . . la philosophie de la Renaissance a bien mérité de l'humanité: elle ne l'a pas seulement délivrée des chaînes antiques, elle lui a donné des forces nouvelles pour marcher en avant. Insomma, la philosophie qui convient à une telle époque n'est pas la philosophie sensualiste de Gassendi, mais une philosophie élevée et généreuse qui s'inspire de la raison et agrandisse l'horizon de l'esprit humain ⁴ ».

Lo confessiamo volentieri, questo primo capitolo del Millet è la confutazione del Cousin, del Bouiller e del Saisset, in quanto tutti convergono nel far nascere la filosofia moderna dal discorso sul Metodo; ed è già qualche cosa; ma non ci dichiariamo ancora soddisfatti. Se il Millet invece di riferirsi al capitolo sostanziale intorno ai filosofi, specialmente italiani, che precedettero il Cartesio, avesse studiato que' filosofi nelle loro opere, avrebbe dedotto una conseguenza assai più generale e severa intorno alle pretensioni cartesiane ed a quelle dei suoi ammiratori. Ma il dimandare un tale sacrificio al Millet è forse un pretendere troppo, epperò nella storia che egli tesse con molta diligenza dell'origine, e delle occasioni degli scritti di Cartesio ricade nelle esagerazioni dei suoi antecessori e torna a mettere in campo l'idea che il Cartesio ha inventato tutto da se senza riconoscere alcuno dei tanti plagi di cui ha arricchito le sue opere. Nè vale il dire che il Millet ha già confessato che: pour se rendre compte de la naissance d'une grande philosophie, il faut pour ainsi dire prendre le ton de l'âme humaine à l'époque où cette philosophie s'est élevée de ses profondeurs

⁴ Ibidem pa. 30, 34, 35.

» comme une immense et sublime harmonie¹ ». Ma bisogna ancora citare esplicitamente le opere da cui si sono attinte non solamente alcune idee staccate ma intiere teorie od anche l'intiero sistema, perciocchè « *benignum est, et ple-* » *num ingenui pudoris fateri per quos profeceris* ». Il che se fosse sempre stato praticato da Cartesio, mentre non avrebbe nulla scemato alla sua meritata fama, avrebbe tolto a molti dei suoi postumi ammiratori, quel tono così decisivo di sentenziare che la filosofia moderna è nata proprio nell'anno 1637, e non li avrebbe costretti ad inventare le più strane teorie intorno ai caratteri dei riformatori in filosofia ed a sostenere in Cartesio l'ignoranza di tutto ciò che era stato scritto prima di lui, ignoranza contraddetta da fatti irrefragabili e da testimonianze le più autorevoli.

Di fatti, dopo le premesse, che noi conosciamo, poste dal signor Millet, egli scrive: « *Descartes découvre la méthode* » *applicable à toute science et en particulier à la mathéma-* » *tique; en voici les règles telles qu'il les formule lui-même:*

« *La première était: ne recevoir jamais aucune chose* » *pour vraie que je ne la connusse évidemment être tel-* » *le. . . . La seconde, de diviser chacune des difficultés* » *que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et* » *qu'il serait requis pour les mieux résoudre. . . . La* » *troisième; de conduire par ordre mes pensées, en com-* » *mençant par les objets les plus simples et les plus aisés* » *à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés,* » *jusqu'à la connaissance des plus composés, et supposant* » *même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point* » *naturellement les uns les autres. . . . La dernière; de* » *faire partout des dénombrement si entiers et des revues* » *si générales que je fusse assuré de ne rien omettre² ».*

Anche noi diciamo che questi precetti sono eccellenti, ed è

¹ Ibidem pag. 34.

² Ibidem pag. 83.

un merito di averli formulati; ma da ciò all' averli inventati vi è una distanza infinita. Se invece di consultare la logica che Cartesio aveva studiato alla Flèche, avesse meditate le sole opere di Galileo e qualche passo del Bruno e del Campanella avrebbe veduto che questi precetti erano già stati trovati, e da Galileo magistralmente applicati nello studio del gran libro della natura, e fecondati da maravigliose scoperte.

Il Millet continua: « la réflexion qui se présente lorsqu'on » voit Descartes s'exercer pour la première fois à la solution de questions de Physique mathématique, résolues » trente ans auparavant par des hommes de génie et de » réputation, c'est que la piétre physique des Jésuites avait fait » de Descartes un ignorant en cette science, et qu'il a eu » raison de se plaindre du peu de solidité des connaissances » qu'il avait puisées chez eux¹ ». Ciò significa che questo insegnamento in Francia era ancora un desiderato mentre fioriva in Italia; eppure il signor Cousin tra le cause che adduce per dimostrare che Cartesio doveva nascere in Francia e non altrove, mette in primo luogo il trovarsi allora la Francia « la plus avancée dans les voies de la civilisation » Européenne ». Ma siccome il Cousin non conforta con alcun fatto la sua asserzione, ed il Millet dimostra il contrario coll'esempio stesso di Cartesio, è giocoforza concludere che neanche questa volta è il maestro che ha ragione.

Il Millet aggiunge: « Descartes invente aussi alors divers » compas géométriques pour résoudre des équations, pour » prendre deux moyennes proportionnelles, pour diviser un » angle etc. . . . » Anche in questo caso l'invenzione cartesiana non ha il merito della novità, perchè molto tempo prima Galileo aveva inventato il Compasso di proporzione: e tale invenzione era abbastanza conosciuta in Europa.

¹ Ibidem pag. 107.

² Ibidem pag. 109.

« À l'âge de vingt-cinq ans, Descartes a trouvé la méthode » (le regole sopra citate) qui conduit à la vraie science, inven- » té et fécondé l'application de l'algèbre à la Géométrie » ; dunque a questa stregua Copernico, Keplero, Galileo non pos- sedendo questo metodo miracoloso hanno insegnato una scienza falsa. Eppure: « la théorie des tourbillons, fondement » de toute la physique de Descartes a été condamné depuis » longtemps, dice il Saisset: il faut avouer qu'il n'y eut » pas une seule nouveauté dans sa physique qui ne fut » une erreur » scrive Voltaire, mentre le verità insegnate da Copernico, Keplero, Galileo restano tuttora il fondamento della Fisica moderna. Se adunque il metodo trovato da Cartesio lo condusse alla *vera scienza* cioè ad introdurre nella Fisica novità delle quali non ve n'è una sola che non sia un errore, che diremo adunque del Metodo di Copernico, di Keplero, di Galileo che li condusse a scoprire tante novità in Fisica, e ciò che più monta, novità che sono altrettante verità? « Devant la seule application de l'Algèbre à la » Géométrie pâlisent toutes les découvertes de Kepler et de » Galilée. Ceux-ci, en effet, ont ajouté à la somme de nos » connaissances; Descartes a ajouté directement à la puis- » sance même de l'esprit humain¹ ». Confessiamo che la ragione è ingegnosa; ma non riesce a convincerci. Del resto, osserviamo che anche l'invenzione del Telescopio aggiunse qualche cosa direttamente alla potenza stessa dello spirito umano; e sebbene concediamo che il passo fatto da Cartesio nell'applicazione dell'Algebra alla Geometria dopo ciò che ne avevano scritto il Ghetaldo l'Oughtredo e l'Hariotto sia immenso; tuttavia non crediamo che questa invenzione di Cartesio possa eclissare tutte quelle fatte da Keplero e da Galileo né crediamo di essere i soli di questo avviso.

Ma la verità ha tanta forza che qualche volta conduce il signor Millet a confessioni singolari: laonde, sebbene il solo

¹ Ibidem pag. 121.

Cartesio abbia inventato il Metodo che conduce alla vera scienza, tuttavia egli scrive: « Avec Galilée et les grands gé-
 » nies de l'antiquité, Descartes fonde la physique sur la me-
 » sure et la comparaison des grandeurs' ».

Riguardo al valore del *cogito ergo sum*, discusso con tanta profondità dall'Uezio e dal Vico, sebbene niuno dei critici che stiamo esaminando abbia mai fatta menzione di loro; il Saisset ed il Millet, non vanno d'accordo « *Les*
 » *Principes*, scrive Saisset, présentent le spectacle du triom-
 » phe complet de l'esprit géométrique. C'est au point que
 » le *cogito ergo sum*, ce premier principe, cet esprit vi-
 » vant de la philosophie de Descartes, y a perdu complè-
 » tement son caractère. Ce n'est plus un fait de conscience,
 » c'est une conclusion, Descartes le dit en propres termes,
 » la conclusion d'un syllogisme dont la majeure ne peut être
 » que celle-ci: le néant n'a pas de qualité.

» Voilà donc toute cette grande et simple philosophie chan-
 » gée, ou pour mieux dire, voilà son esprit étouffé et di-
 » sparû. Pour établir l'existence du moi, il nous faut un
 » syllogisme; pour l'existence de Dieu, des syllogismes;
 » enfin pour s'assurer de l'existence des corps, encore des
 » syllogismes. Géométrie impuissante! stérile entassement
 » d'abstractions, incapable de donner un atome de réalité,
 » de mouvement et de vie! » Adunque se questo principio
 è la conclusione d'un sillogismo ecco soffocato il suo spirito;
 ecco la filosofia cartesiana ridotta all'impotenza.

« Essayons, scrive Millet, de nous faire une idée exacte
 » de l'origine et de la valeur de ce principe. Et, d'abord,
 » il a été découvert analytiquement. Le doute méthodique,
 » en effet, n'est qu'une forme de l'analyse. . . . en se-
 » cond lieu, ce principe n'est pas une simple aperception
 » de conscience, car il renferme une notion rationnelle et im-

¹ Ibidem pag. 189.

² Saisset loco citato pag. 167.

» plique un principe *a priori* dans lequel les perception de
 » conscience viennent se ranger pour donner lieu à ce pre-
 » mier jugement: je suis, je pense; puis a cet autre, d'où
 » il dépend logiquement: ce qui pense, est; ou, le néant
 » ne peut penser. L'analyse nous montre que ce second
 » principe est le fondement du premier.

» Dans la synthèse qui suit la voie inverse de l'analyse,
 » Descartes a donc dit: le néant ne peut penser, or je pense,
 » donc je suis; ou, en abrégant; je pense, donc je suis.
 » La certitude de l'existence personnelle, n'est perçue qu'a
 » la lumière du principe universelle, nécessaire et absolu,
 » le néant ne peut penser ».

Il Millet ha perfettamente ragione; e questa dimostrazione sebbene non nuova, perchè già data dall' Uezio, dal Vico, dal Corsini, dal Gioberti, e da cento altri, non ammette replica. Ma allora che diviene la Filosofia cartesiana, se il cogito ergo sum è la conclusione d'un sillogismo? « Nous » voilà en pleine logique, en pleine Géométrie, loin, bien » loin du monde des réalités ». Vegga adunque l'autore delle *Lettres sulla Filosofia moderna* che non sono ancora risolte tutte le obbiezioni che si possono fare al principio cartesiano; e quanto poco solide basi abbia la filosofia che vi si appoggia. Per noi basta di ritenere che l'interpretazione che ci dà il Saisset è contraddetta in primo luogo da Cartesio medesimo, ed in secondo luogo dal Millet con tutti gli altri nominati poco fa: e che se questa seconda interpretazione è vera allora la Filosofia cartesiana diventa « un » stérile entassement d'abstractions, incapables de donner » un atome de réalité, de mouvement, de vie ».

E questo metodo geometrico tanto riprovato dal Saisset, è proprio il metodo cartesiano, perciocchè: « malheureuse- » ment pour M. Saisset, Descartes n'a jamais eu d'autre

¹ Millet loco citato pag. 208.

² Saisset loco citato pag. 469.

» méthode que celle dont les mathématiques sont l'envelop-
 » pe¹ ». Il Cartesio adunque armato di questo metodo, che
 non è che « un stérile entassement d'abstractions, incapa-
 » bles de donner un atome de réalité de mouvement, de vie »
 al dire di Saisset, continua il signor Millet: « comme un
 » conducteur de quadriges, habile et audacieux, il monte sur
 » le char brillant de la science au moment critique où nul
 » n'est capable de la faire avancer d'une manière décisive,
 » et ramenant tout l'attelage sous sa main, il lui imprime
 » un élan vigoureux qui le fait sortir pour jamais de l'or-
 » nière profonde de la Scholastique² ». Queste parole non
 vanno troppo d'accordo con quelle già citate, cioè, che: « la
 » Philosophie de la Renaissance a bien mérité de l'humanité:
 » elle ne l'a pas seulement délivrée des chaînes antiques, elle
 » lui a donné des forces nouvelles pour marcher en avant ». E per ciò che riguarda l'Italia in particolare, non v'era in alcun modo bisogno che il Cartesio imprimesse uno slancio vigoroso alla scienza per farla uscire dalla profonda carreggiata della Scolastica.

Il Millet non si contenta di attribuire a Cartesio mille ed una invenzione come fecero gli altri critici già esaminati, ma trova che è venuto il tempo di togliere a Torricelli una gloria non meritata, come inventore del Barometro. « Dès
 » le 2 juin 1631 dans une lettre à Renéri, son premier
 » disciple en Hollande et le premier qui ait enseigné sa
 » philosophie dans une chaire publique, il explique très-
 » bien et très-clairement que c'est la pression atmosphéri-
 » que, s'exerçant de bas en haut, qui empêche le mercu-
 » re, contenu dans un tube capillaire ouvert par le bas de
 » tomber, et que, s'il y avait une colonne assez haute pour
 » vaincre la pression atmosphérique, le surplus tomberait iné-
 » vitablement. Il indique plus tard, en 1644, à Pascal, les

¹ Millet pag. 217.

² Ibidem pag. 238.

» expériences propres à mesurer la pression atmosphérique.
 » La découverte de Torricelli est de 1646 ou 1647, les
 » expériences de Pascal de 1648 e 1649. . . . Dunque:
 » pièces en main, nous affirmons hardiment que l'histoire
 » des sciences, après avoir attribué l'honneur de cette dé-
 » couverte à Torricelli et à Pascal, doit casser son arrêt et
 » prononcer en faveur de Descartes¹ ».

Se il Millet non ha altri argomenti che quelli addotti per rivendicare a Cartesio la scoperta del peso dell'aria e per defraudarne il Torricelli, perciocchè il Pascal non c'entra per nulla nella scoperta, non avendo fatto altro che ripetere ed ampliare le esperienze del Torricelli, crediamo che il tribunale della Storia continuerà ad aggiudicare la scoperta del Barometro a Torricelli senza occuparsi di Cartesio.

Tutto il ragionamento del Millet si fonda sopra la lettera di Cartesio al Reneri del 2 giugno 1631; ma perchè il Reneri che insegnava la filosofia cartesiana non eseguì subito pubblicamente un'esperienza tanto facile quale si era quella indicata dal Cartesio? Se il Millet avesse anche consultato le opere di Galileo avrebbbe veduto che questi assai prima del 1631 aveva insegnata la gravità dell'aria e scemato di molto l'orrore del vuoto. La scoperta Torricelliana non consiste in ciò solamente, ma consiste nell'aver determinato *a priori* il punto in cui doveva arrestarsi nel tubo capillare il mercurio, il cui peso specifico è $13 \frac{1}{2}$ quello dell'acqua, per equilibrare il peso della colonna atmosferica; quindi nell'aver scelto un tubo della lunghezza di circa un metro, chiuso da un capo è fissato prima dello esperimento il punto a cui doveva arrestarsi il mercurio ed infine riempito di mercurio con quella diligenza che poteva aspettarsi da un Torricelli, poscia capovolgendolo in una vasca contenente altro mercurio e mantenendolo in direzione perpendicolare alla vasca, vedere il mercurio discendere ed arre-

¹ Ibidem pag. 239.

starsi all'altezza precedentemente segnata e formare un vuoto nel tubo capillare tra il livello a cui era disceso il mercurio e l'estremità chiusa del tubo, vuoto che in grazia del suo scopritore fu anche detto Torricelliano.

Tale Esperimento non ha nulla che fare con ciò che può avere scritto il Cartesio nel 1631 al Reneri, il quale però non se ne diede per inteso. Il resto della prova del Millet si fonda sopra un errore innocente di data. « Descartes indi- » que plus tard, en 1644, à Pascal, les expériences pro- » pres à mesurer la pression atmosphérique ». Se invece di dire *plus tard* avesse scritto *trop tard* sarebbe stato più vero. Il Millet riferisce la scoperta di Torricelli al 1646 o 1647; l'errore è di poca cosa ma bastante per mandar in aria tutto il ragionamento del Millet. L'invenzione di Torricelli è del 1643 e non del 1646, perciocchè il Torricelli diede ragguaglio della sua scoperta all'Abate Michelangelo Ricci, poscia Cardinale, con una Lettera del 1644 ed il Ricci vi rispose, congratulandosi, nello stesso anno. L'inglese Wallis in una sua lettera al Principe Leopoldo dei Medici, scritta nel 1670, non solo loda il Torricelli della sua scoperta, ma vi aggiunge, che questa sola scoperta aveva cambiato quasi intieramente la Fisica come era stata cambiata la Medicina dalla scoperta della circolazione del sangue.¹ Finalmente nel 1743 Giorgio Mattia Bose, professore nella Università di Vittemberga in Sassonia, celebrò l'anno secolare dell'invenzione del Barometro con una orazione in lode di Torricelli, considerandola come una delle epoche più gloriose della moderna Filosofia.² Diremo adunque con più ragione del Millet che il Tribunale della Storia si è già pronunciato inappellabilmente riguardo alla invenzione del Barometro, e questa invenzione fu attribuita al solo Torricelli, e non sarà mai attribuita che a lui.

¹ Lettere ined. di Uom. illustri V. 1. pag. 321.

² Calog. Racc. di opus. Tom. 32, pag. 1.

Parlando di Anatomia e di Fisiologia, scienze di cui si occupò il Cartesio, il Millet scrive: « Descartes est certainement le plus patient et le plus persévérant observateur, et on peut ajouter le plus habile expérimentateur de la première moitié du XVII^e siècle¹ ». Chi non crederebbe dopo queste parole di vedere Cartesio fare delle grandi scoperte anatomiche, e fisiologiche? Eppure il Millet stesso trova che: « comme conséquence, non de ses observations mais de la théorie mécanique, il admet les générations spontanées et exclut les causes finales ».

Cartesio confessa di aver letto le opere di Campanella, potrebbe quindi darsi benissimo che l'aver ammesso la generazione spontanea non fosse una conseguenza delle sue osservazioni, ma della sua reminiscenza: difatti Campanella nel suo *Compendium dissertationis de natura rerum*, aveva già scritto; « Animalia dupliciter fiunt: alia enim sponte oriuntur, ingenito a sole spiritu in crassa mole quæ tum fieri maxime contingit, cum entia nostra putrefieri inceperint, quæ vero e pluribus constant portionibus, dissimularibusque nequaquam sponte oriri possunt: hinc similia ex similibus animantibus nascuntur ».

Cartesio all'annuncio della condanna di Galileo impedì la pubblicazione del suo trattato del mondo ed in una lunga lettera al padre Mersenne dopo aver confessato che: « s'il est faux (il movimento della Terra) tous les fondements de ma philosophie le sont aussi, car ils se démontrent par lui évidemment » conclude dimandando un anno di tempo per rivederlo e correggerlo; ma poi non ne fece più nulla. Lasciamo la parola al Millet: « Telle est même sa faiblesse, indigne de son génie, qu'il cherche des raisons pour nier le mouvement de la terre, et qu'il s'offre de prouver à un ecclésiastique que ce mouvement n'est pas réel... Ici éclate dans tous son jour l'inconvénient de tenir sa conscience en partie double. Si l'histoire a marqué d'une

¹ Ibidem pag. 271.

» flétrissure indélébile le tribunal qui a condamné et torturé
 » Galilée, elle doit frapper d'un blâme énergique l'obéissance
 » servile de Descartes. Elle doit réprouver aussi la dure
 » insensibilité qu'il montra à l'égard de l'illustre Florentin.
 » Pendant qu'en France, Deodati, Peiresc, Cassendi s'émeu-
 » vent et écrivent à leurs amis et aux Cardinaux italiens
 » en faveur du vieillard dont l'inquisition n'a respecté ni
 » le génie, ni les cheveux blancs, ni l'auréole glorieuse
 » conquise par les services les plus grands rendus à l'esprit
 » humain; pendant qu'ils éveillent pour lui dans toute
 » l'Europe une douloureuse sympathie, Descartes n'a ni
 » un sentiment de commisération, ni une parole émue: il
 » jette au contraire sur le papier une critique âpre, mor-
 » dante, inique des œuvres de son rival de gloire. Le dé-
 » cret inquisitoriale le frappe d'une sorte de frayeur sacrée,
 » et, avec une timidité qui nous étonne, il se cache et
 » appelle le sophisme à son aide; il cherche a se tromper
 » et à tromper les autres; il s'acharne contre Galilée ». Noi
 non aggiungeremo che una sola parola a ciò; e questa pa-
 rola è dell'Ugenio; Cartesio era invidioso della gloria di Ga-
 lileo, quindi non parlò mai di lui prima e dopo la condanna
 che col più grande disprezzo; il che secondo la teoria in-
 torno ai riformatori professata da Cousin, da Bouiller e da
 qualche altro è uno dei loro caratteri distintivi e noi davvero
 ci rallegriamo col Millet che non divida questa opinione. Ma
 dalle parole del Millet appare inoltre che Cartesio non era
 convinto dei suoi principii e non aveva quella fede incrol-
 labile che si richiede nell'apostolo della verità; difatti egli
 si contenta di scrivere: « je ne perds pas tout à fait espé-
 » rance qu'il n'en arrive (del movimento della terra) ainsi
 » que des antipodes, qui avaient été quasi en même sorte
 » condamnés autrefois, et ainsi que mon Monde ne puisse
 » voir le jour ». E siccome il Cartesio non ebbe tempo di

¹ Ibidem 291.

² Opere di Cartesio V. VI. pag. 251.

aspettare l'anno 1758, in cui (ripubblicandosi l'indice dei libri proibiti) sotto il pontificato di Benedetto XIV si omisero le antiche proibizioni dei libri insegnanti la mobilità della terra e l'immobilità del sole¹, così lasciò ai posteri la cura di ritrovare e pubblicare il suo mondo sebbene scritto secondo il *metodo che conduce alla vera scienza*;

Un altro « *immortel service rendu par Descartes est d'avoir écarté de l'étude des sciences physiques toutes les qualités occultes et les formes substantielles qui troublaient tant l'esprit des physiciens et permettaient à l'ignorance de se payer de mots*² ». Ci rincresce di dover per la millesima volta dichiarare che se le cause occulte e le forme sostanziali turbavano tanto lo spirito dei Fisici e permettevano all'ignoranza di appagarsi di parole, ciò poteva forse dirsi dei Fisici del collegio della Flèche, ma non certamente di Galileo e della sua scuola, il quale assai prima di Cartesio aveva bandito le cause occulte e le forme sostanziali nella spiegazione dei fenomeni fisici. Laonde il Cartesio non fece che continuare l'opera del Galileo, e se il servizio reso da quello è immortale, che dovrà dirsi del servizio reso da Galileo?

Cartesio sempre armato di quel Metodo che conduce alla vera scienza dopo aver stabilito le tre grandi leggi della natura, « *déterminait ensuite les lois de la communication du mouvement et du choc: mais elles sont presque toutes fausses, parceque Descartes n'admet pas l'élasticité de la matière*³ ».

Le leggi a cui accenna il Millet sono le seguenti « 1. si corpora sint æqualia, et æquali velocitate sibi occurrant, cum eadem celeritate reflectentur; 2. si inæqualia sint, sed æquali velocitate sibi mutuo occurrant, minus reflectetur

¹ Conf. Settele elementi di Astronomia pag. 132.

² Millet pag. 309.

³ Ibidem pag. 313.

» cum eadem velocitate, ac utrumque versus eandem partem
 » movebitur; 3. si æqualia sint sed inæquali velocitate oc-
 » currant lentius reflectetur, atque utrumque æquali celeri-
 » tate versus easdem partes movebitur; 4. si fuerint inæqua-
 » lia, ac minus quantumcumque velox majori quiescenti oc-
 » currat, ipsum non movebit, sed cum tota sua pristina velo-
 » citate resiliet; 5. si maius minori quiescenti occurrat tan-
 » tum motus ipsi communicabit, quantum sufficiat, ut
 » utrumque æquali celeritate moveatur; 6. si æquale in
 » aliud æquale quiescens impingat quatuor gradibus, unum
 » illi communicabit, tribusque gradibus celeritatis resiliet;
 » 7. si minus velocius moveatur, et assequatur maius, et
 » velocitatum differentia superet differentiam magnitudinum,
 » post contactum utrumque æquali celeritate movebitur: sin-
 » vero differentia velocitatum superatur a differentia magni-
 » tudinum, primum resiliet cum integra sua celeritate¹ ».

Sono queste le sette leggi scoperte da Cartesio per ispiegare l'azione delle forze istantanee e l'effetto derivante dall'urto; « mais elles, aggiunge Millet, sont presque toutes faus-
 » ses, parceque Descartes n'admet pas l'élasticité de la ma-
 » tière ». Come? Cartesio, che solo possedeva il metodo infallibile, che era il più grande sperimentatore della prima metà del secolo XVII, scopriva sette leggi per determinare la comunicazione del moto e gli effetti dell'urto di due corpi, senza confermarle col benchè minimo esperimento? Se era il più grande osservatore del suo secolo, come mai non osservò che le sue sette leggi non erano che un parto della sua immaginazione e che sono non *presque* ma *toutes* false. Difatti la prima regola non si verifica che nei corpi perfettamente elastici, ma non nei molli; la seconda è assolutamente falsa tanto riguardo ai corpi perfettamente elastici quanto ai molli; la terza è vera solamente pei molli; la quarta è falsa riguardo agli uni e agli altri; la quinta è

¹ Descartes Principia pars. 2. §§. 46.

solamente vera. pei corpi molli; la sesta è falsa assolutamente tanto pei corpi perfettamente elastici quanto pei molli; la settima è vera nella sua prima parte pei corpi molli, nella seconda è falsa riguardo agli uni ed agli altri. Cartesio, dice Millet, errò perchè non ammise l'elasticità nella materia. Che prova ciò in favore del più grande sperimentatore della prima metà del secolo XVII? Ma vi ha di più: Cartesio per scoprire le sue regole pone questi dati: 1. che i due corpi che debbono incontrarsi siano perfettamente duri; 2. che mentre si muovono non siano incontrati o toccati da altri; 3. che siano talmente separati da tutti gli altri così duri come fluidi che non sia in verun modo nè impedito nè ajutato il loro moto¹. Ora supponendo che tutte queste condizioni si verificassero, delle sette leggi la sola prima sarebbe vera pei corpi perfettamente elastici; il che significa che sebbene fosse il primo sperimentatore ed osservatore del suo secolo, faceva assai più conto del sillogismo che della osservazione e della esperienza, senza tener alcun calcolo del valore delle premesse. Il che ci è pienamente confermato da Cartesio medesimo, scrivendo: « in fatti sembra, che spesso l'esperienza a prima vista ripugni alle *Regole* da me spiegate: ma la ragione di ciò è evidente: perciocchè esse suppongono che i due corpi siano perfettamente duri, e talmente separati da tutti gli altri, che non ve n'abbia alcuno altro, il quale possa ajutare od impedire il loro movimento; e di tal sorta corpi in questo mondo non ne vediamo* ». Laonde ben disse l'Ugenio, scrivendo: « il (Cartesio) assuroit de certaines choses, comme les lois du mouvement dans les corps qui se rencontrent, qu'il croyait faire accepter pour vraies, en permettant de croire que toute sa physique fust fausse, si ces loix l'estoient. C'est à peu-près comme s'il vouloit les prouver en fésant ser

¹ Ibidem pag. 45.

* Ibidem pag. 53.

» ment¹ ». Noi non aggiungeremo parola a questo giudizio, ma vorremo che fosse ben ponderato da coloro che pretendono che Cartesio era il solo possessore del vero metodo di filosofare ed era il primo osservatore ed esperimentatore della prima metà del secolo XVII.

« Le *Discours*, la *Dioptrique*, les *Météores*, la *Géométrie* » sont les quatre division de ce recit triomphant ; et le » dernier livre, le plus difficile à entendre, est aussi le plus » important, si l'on se place au point de vue des victoi- » res qu'il a permis à l'auteur et à ses disciples de rem- » porter sur la nature. La Géométrie, en effet, a été com- » me la clef d'or avec la quelle, après Descartes, les Huy- » ghens, les Leibnitz, les Newton et les Laplace, ont pénétré » plus avant dans les profondeurs des choses et dévoilé les » mysteres de la nature² ». Ci siamo più d'una volta meravigliati nel leggere il Millet di non trovare mai nominato un Matematico italiano, come se nell'epoca di Cartesio e per tutto il secolo XVII L'Italia non ne avesse prodotto un solo degno di essere ricordato. E vero che il Millet vede alcuna volta qualche cosa che non videro gli altri encomiatori di Cartesio; tuttavia è forza convenire che tutto ciò che non deriva da Cartesio è molto poco per lui. In Cartesio è sistema di denigrare, sempre che lo nomina, il Galileo; quanto a' suoi discepoli, pare che non esistessero per lui. Questa maniera esclusiva di giudicare sembra essere inseparabile dai suoi ammiratori. Ricorderanno i nomi di Inglesi, Olandesi, Allemanni e li loderanno pure; ma non è caso, generalmente parlando, che ricordino la Scuola Galileana. È vero che questa non prese l'imbeccata dal Cartesio, e ciò costituisce la sua colpa capitale: ma il critico imparziale deve sapersi elevare al disopra delle meschine questioni di campanile, e quando incontra la verità, non guardare d'onde viene, ma cercare se la sua sco-

¹ loco citato.

² Ibidem pag. 359.

perta ha giovato al progresso delle scienze. Noi professiamo il più profondo rispetto per la chiave d'oro con cui dopo Cartesio, Ugenio, Leibnizio, Newton e Laplace, hanno penetrato più avanti nella profondità delle cose e svelato i misteri della natura; ma avremo desiderato che non fossero dimenticati taluni altri matematici, i quali se non d'oro, possedettero però una chiave qualunque con cui svelarono non pochi misteri. Così ricorderemo Copernico e Keplero, che senza la famosa chiave cartesiana fecero tali scoperte da non temerne il paragone. E se piace al Millet, metteremo anche in gradini inferiori le scoperte del Galileo, del Castelli, del Cavalieri, del Torricelli, del Cassini, del Viviani, le quali penetrarono pure nelle profondità della natura e le strapparono meglio di un segreto. E la cosa è tanto più di grave momento in quanto che Galileo ed i suoi discepoli non possedevano la famosa chiave cartesiana.

Abbiamo già veduto superiormente che a giudizio di Fontenelle, Cavalieri colla sua *Geometria degli indivisibili* fu il *precursore* del calcolo infinitesimale, e ci pare che il Viviani abbia pure contribuito non poco al progresso della Geometria colle sue moltissime opere. Il Millet non può ignorare, che le *Divinazioni* del Viviani sui libri perduti dei due antichi Geometri Aristeo ed Apollonio ottennero l'applauso dei maggiori matematici, cioè dei Leibniz dei Bernoulli dei Wallis, dei Gregori, e che le Accademie di Londra e di Parigi ne ascrissero l'autore tra i loro soci. Eppure giova ripeterlo, Galileo e tutta la sua scuola non si servirono della chiave d'oro!

Il Millet ritorna a parlare del Metodo cartesiano e scrive:

» il a trouvé cette méthode en méditant sur les préceptes
» de la logique et sur l'esprit de l'analyse géométrique et
» de l'algèbre;

» 1. N'accepter d'autre *criterium* de la vérité que l'évidence rationnelle; 2. diviser les difficultés à la manière des géomètres; 3. Conduire sa pensée par ordre, et passer des choses les plus simples aux plus composées; 4. faire

» des revues exactes pour s'assurer qu'on n'a rien omis¹ ».

Ora se tutta la novità dell'invenzione cartesiana consiste in queste quattro regole, fu già provato che essa si riduce a ben poca cosa. Ma nessuno seppe mai riunirle e formarne un tutto organico; epperciò niuno prima di Cartesio possedè il metodo che conduce alla vera scienza. Ecco il grande argomento di Cartesio ripetuto con molta compiacenza dai suoi ammiratori. Difatti dice il Millet: «quelle difference aussi » entre Descartes et Galilée! *sans doute* (è Cartesio che » parla) *Galilée examine les matières de physique par » des raisons mathématiques et en cela je m'accorde avec » lui; car il tient qu'il n'y a pas d'autre moyen pour » trouver la vérité. Mais Galilée ne fait que des digres- » sions, et n'explique suffisamment aucune matière, ce » qui montre qu'il ne les a point examinées par ordre, et » que, sans avoir considéré les premières causes de la na- » ture, il a seulement cherché quelques effets particuliers, » et ainsi qu'il a bâti sans fondement* »». Incresce, dice il Monti, che questo grand'uomo guardasse il vero ristoratore della fisica, il Galileo, col disprezzo con che Ercole un Lilliputo². A noi non rincresce che Cartesio giudicasse così Galileo; ma rincresce di veder riportato questo giudizio cartesiano sopra Galileo dal Millet, senza temperarlo con qualche osservazione. È dunque necessario di valutare questo giudizio e ridurlo alle sue giuste proporzioni. Osserviamo prima di tutto che invertendo le parti, quel giudizio diventa verissimo, perciocchè sebbene Cartesio fosse l'unico possessore del metodo che conduce alla vera scienza, tuttavia l'Ugenio, che pure il Millet fa discepolo di Cartesio, scriveva: «à l'heure » qu'il est, je ne trouve presque rien que je puisse approuver » comme vrai dans toute la physique, ni métaphysique, ni

¹ Ibidem pag. 372.

² Ibidem pag. 466.

³ Prolusione intorno ai primi scopritori del vero.

» météores de Descartes; al contrario: Galilée avoit tout ce
 » qu'il faut pour faire des progrès dans la physique, et il
 » faut avouer qu'il a été le premier a faire de belles dé-
 » couvertes. Il faut avouer, scriveva Voltaire, qu'il n'y eut
 » pas une seule nouveauté dans la physique cartésienne qui
 » ne fut une erreur; et en substituant un chaos au chaos
 » d'Aristote, il retarda plus de cinquante ans les progrès de
 » l'esprit humain. Ce serait ici, così il Saisset, le moment
 » d'exposer la théorie fameuse des tourbillons, fondement de
 » toute la physique de Descartes; mais cette théorie, depuis
 » longtemps condamnée, n'a plus qu'un intérêt historique».

In secondo luogo se il metodo di Cartesio era il solo che conduceva alla vera scienza, bisogna confessare che egli se ne servi pessimamente, se arrivò ai risultati indicati nei passi sopra riferiti; ed invece che il metodo di Galileo sebbene imperfetto doveva pure valere qualche cosa mentre condusse lui ed i suoi discepoli a fondare la vera scienza fisica. Adunque se la bontà d'un istrumento e la capacità dell'artefice vuoi misurare dalla stabilità e grandezza dei risultati, il Millet non potrà dar torto agli italiani se essi continuano a considerare Galileo come il vero ristoratore della fisica moderna, e le sue opere un modello vuoi per bontà di metodo, vuoi per chiarezza ed eleganza d'esposizione, vuoi per ricchezza e nobiltà di invenzioni. E la sua scuola, la quale seguì semplicemente il metodo galileano, non solo allargò le ricerche del maestro ma aggiunse tali scoperte da non poter temere il paragone colle più nobili fatte dalle altre nazioni.

Laonde conchiuderemo col Millet medesimo Descartes, per aver voluto costruire la fisica *a priori* « et par ces combinaisons d'idées parfaitement claires, n'a souvent enfanté que des abstractions, qu'il a eu le tort de réaliser. De là, en effet, la séparation radicale du monde de la pensée de celui de l'étendue; de là le moi abstrait, pure raison, d'un côté et de l'autre, la matière abstraite, l'étendue pure;

» la pensée isolée, *en l'air*, si je puis m'exprimer ainsi, en
 » face du mécanisme brutal de la vie et du pur automa-
 » tisme des bêtes. Descartes n'a vu que tard, et comme
 » par éclairs, ce défaut capital de sa méthode ¹ »; e non vide
 affatto la sconvenienza di queste sue parole: « Galilée ne fait
 » que des digressions, et n'explique suffisamment aucune
 » matière, ce qui montre qu'il ne les a point examinées par
 » ordre, et que, sans avoir considéré les premières causes
 » de la nature, il a seulement cherché les raisons de quel-
 » ques effets particuliers, et ainsi qu'il a bâti sans fon-
 » dement ² ».

Diciamo adunque con Leibniz: « sed ista tamen omnia
 » minime impediunt, quin Cartesium inter maximos viros
 » censeamus, qui generis humani opus auxere, atque
 » etiam inter errandum prosunt. Itaque Pythagoram, De-
 » mocritum, Platonem, Aristotelem, Copernicum, Galileum,
 » Baconem et Cartesium, Aliosque, qui sibi homines im-
 » mortalibus meritis obstrinxere, tamdiu colet posteritas,
 » quamdiu memoria historiis et virtuti veneratio erit ³ » e
 ripetiamo pure collo stesso Leibnizio: « legamus Cartesium,
 » laudemus etiam immo admiremur, sed non ideo reliquos
 » negligamus, apud quos multa et magna extant, quæ Car-
 » tesius non animadvertit ⁴ ».

Aggiungiamo un' ultima osservazione riguardo al signor
 Bouiller, il quale vorrebbe far credere « que la fortune de
 » la physique de Descartes, à peine était-il mort, n'était pas
 » moins grande, et *partout* dans les esprits et dans l'enseigne-
 » ment publique, elle se substituait à la vieille physique
 » peripatéticienne ⁵ ». Evidentemente l'avverbio *partout* nel

¹ Millet pag. 471.

² Descart. œuv. vol. VII. pa. 434.

³ Lettre à M. Pellisson sur la tolerance pag. 389.

⁴ Leibnitziana pag. 181.

⁵ Histoire et critique etc. pag. 92.

passo allegato vuolsi intendere in significato diverso da quello che gli assegna il Dizionario dell'accademia francese; perciocchè è un fatto che durante la prima metà del secolo XVII vi era un paese abbastanza grande il quale non aveva bisogno di sostituire la fisica cartesiana alla peripatetica; e ci pare impossibile di dover ripetere al Bouiller che in Italia non vi era bisogno di opporre la fisica cartesiana alla peripatetica, poichè mentre il Cartesio inventava in fatto di fisica ciò che era già stato scoperto da trent'anni, il Galileo aveva già fatto le sue più grandi scoperte, le quali non avevano soltanto il merito di essere state fatte in Italia, ma quello assai più grande di essere vere e di essere state accolte da tutte le nazioni incivilite; e possiamo aggiungere che i famosi tourbillons erano stati insegnati da un Italiano prima di Cartesio.

E se il vasto genio di Galileo non potè per la sua ampiezza trasfondersi intiero in alcuno dei suoi discepoli, non è men vero, come fu ampiamente dimostrato, che ciascuno di essi ne ereditò, quale una, quale un'altra parte: chi si applicò all'Idrostatica ed Idrodinamica, chi alla Geometria sublime, chi alla Dinamica, chi alla Astronomia, chi alla Fisica matematica; e tutti col restringere le loro ricerche ad una parte speciale, accrebbero i trovati del loro maestro li perfezionarono e compierono. I nomi di Benedetto Castelli, di Vincenzo Renieri, di Bonaventura Cavalieri, di Evangelista Torricelli, di Vincenzo Viviani, di Alfonso Borelli, di Domenico Cassini, di Guido Grandi, dimostrano abbastanza che la scuola galileana ha nulla da invidiare alle più celebri. Anzi « dal nostro Galileo e non dal loro Cartesio, convenne finalmente ai francesi, volere o non volere, apprendere la vera fisica. E dico volere e non volere; da che in niun paese sono state rigettate più che in Francia le nuove scoperte filosofiche, quando non hanno potuto ispacciarle per loro proprie ».

² Algarotti, lettera al Frugoni.

La conclusione generale di questa prima parte dei nostri studi vogliamo enunciarla colle stesse parole con cui il Millet incominciava il suo libro salve piccole modificazioni. Non è vero che: « les historiens de la philosophie, qui se sont » occupés de Descartes, ont oublié de nous expliquer pour » quoi Descartes avoit réussi là où tant d'autres avant lui, » où même de son temps, avaient échoué: » anzi quelli che se ne occuparono prima del Millet, ed il Millet medesimo ne trovarono delle semplicissime per ispiegare ciò. Infatti il signor Cousin trovò che il Cartesio doveva riuscire a fare ciò che non avevano saputo fare tutti i filosofi prima di Cartesio, perchè questi nacque in Francia ed appartenne alla nazione « la plus avancée dans les voies de la civilisation » Européenne, e scrisse: non dans le langage mort qu'em- » ployait l'Eglise latine au moyen-âge, mais dans le langage » vivant destiné aux générations futures, dans cette langue » appelée peut-être à décomposer toutes les autres. Il Bouillier » poi trovò che Descartes en philosophie est un révolu- » tionnaire... et il a ce mépris du passé, cette confiance en » lui-même qui caractérisent les révolutionnaires de tous les » temps et de tous les lieux. Di più siccome: l'ignorance » (della Storia della Filosofia) est encore un autre caractère » des révolutionnaires, et ce second caractère résulte du » premier, così; le mépris du passé explique cette igno- » rance profonde de l'histoire de la philosophie dont on trouve » les traces dans presque tous les ouvrages de Descartes. » Inoltre Descartes ne possède pas à un moindre degré cette » confiance en lui-même, je dirais presque cette haute pré- » somption, si je pouvais ennoblir le mot, qui est encore » un caractère non moins général de tous les grands révolu- » tionnaires. Infine: vous ne trouverez pas en lui cette hé- » roïque témérité, ces généreuses imprudences qui livraient » aux mains de l'inquisition, qui conduisaient au bûcher ses » infortunés prédécesseurs, ma invece vi troverete una pru- » dence excessive, per cui il retient sa démonstration du

» mouvement de la terre en apprenant la condamnation de
 » Galilée; ed infine, ciò che era della massima importanza,
 » rien n'égale ses ménagements, ses flatteries même pour
 » l'ordre puissant des jésuites.

Il Saisset trovò che « jamais homme au monde n'à été doué
 » à ce degré du génie créateur », come il Cartesio. Ecco
 adunque in riassunto, secondo questi tre critici perchè Cartesio,
 « a réussi là où tant d'autres avant lui, ou même de
 » son temps, avaient échoué ». Ma è invece verissimo che
 tutti, e c'incresce di dovervi comprendere anche il Millet « ont
 » omis de nous dire quels sont ceux qui lui ont frayé la route
 » vers une philosophie nouvelle, et lui ont permis de faire ce
 » que ni Telesio, ni Campanella, ni Ramus n'avaient pu exé-
 » cuter ». Come pure hanno ommesso di dirci quale sia la
 parte veramente originale della Filosofia cartesiana, e quale
 sia la parte che egli prese od imitò da altri filosofi.

Laonde se è vero che in Francia « on recommence à faire
 » appel à l'influence de Descartes; son puissant génie est de
 » nouveau compris et acclamé, et il se fait comme un con-
 » cert d'éloges autour de son nom¹ »; è pure verissimo che
 questo concerto d'elogi è una stonatura finchè non saranno
 confutate le critiche dell'Ugenio, dell'Uezio e del Leibnizio.

¹ Millet pag. 489.

PARTE SECONDA

Del Cartesianismo in Italia nel Secolo XVII
ed in principio del XVIII

PARTE SECONDA

CAPO I.

CENNI INTORNO ALLE VICENDE DEL CARTESIANISMO IN ITALIA

Il diligentissimo Bruckero, dopo aver discorso largamente della fortuna del Cartesianesimo nel Belgio, nell'Olanda, nella Germania, nella Inghilterra, venendo a parlare dell'Italia, scrive: «Italia autem, quamvis elegantiorum litterarum alma » mater recte audiat, cartesianæ tamen philpsophiæ novi- » tatem ob causas notissimas, tum quidem ferre non potuit». Le quali cause riduconsi in sostanza alla proibizione delle opere di Cartesio fatta dalla congregazione dell'Indice, ciò che: » magno peripateticæ et scholasticæ philosophiæ comodo » factum est, aggiunge il Bruckero, quæ his fulcris susten- » tata passim in ea regione triumphavit¹». A noi non importa d'indagare ad istanza di chi furono condannate le opere di Cartesio, ma non possiamo non osservare che ci sembra poco esatto il dire che la filosofia scolastica *passim in ea regione triumphavit* perchè non aveva potuto introdursi il Cartesianismo. Ci pare di aver ampiamente dimostrato che la Scolastica e la Peripatetica erano state combattute in Italia

¹ Historia philosophiæ par. III per. 2 lib. I.

assai prima che sorgesse Cartesio; che Bruno e Campanella avevano già altamente proclamati i diritti della ragione e che Galileo e la sua scuola avevano già bandito dalle scienze positive le cause occulte, dimostrato il movimento della terra e con immortali scoperte rovesciate le teorie fisiche aristoteliche, gettate le fondamenta della vera fisica, e rinnovellate e perfezionate le scienze positive in quasi tutte le loro parti. Nè vuolsi tacere che il potente impulso dato alle scienze positive da Galileo si era largamente esteso e gli ingegni più elevati si erano consacrati ad ampliare e perfezionare la riforma Galileana, anziché continuare la riforma delle scienze razionali così felicemente incominciata dal Bruno e dal Campanella, ed il Bruckero medesimo conviene perfettamente con noi, scrivendo: « *ast cum magna et excelsa ingenia ad natura-*
» ralem potissimum philosophiæ partem excolendam nervos
» omnes intenderent, idque desertis nugis scholastico-peri-
» pateticis legibus mechanicis experientia firmatis facere con-
» niteretur, non modo quidquid veritatem sectæ studio su-
» periorum habuit ad seligenda ea, quæ in Cartesii doctrina
» recte dicta sunt, liberali studio se convertit, et quod op-
» portune nuper nonnemo monuit, novæ philosophiæ secta-
» tores post diuturna cum scholasticis certamina ad tranquil-
» lum tandem pacis portum pervenerunt, quo pacto ex Car-
» tesii disciplina transumptum est, quidquid cum ratione et
» experientia convenire deprehensum est, nec bruta amplius
» fulmina incutere metum potuere: sed et inventi sunt, qui
» Cartesii meditationes et philosophemata publice defende-
» rent » ». Questo passo merita qualche dilucidazione. Se il Bruckero avesse rigorosamente seguito l'ordine cronologico nell'esposizione dei sistemi che contribuirono alla riforma della filosofia moderna, e quindi avesse prima parlato di Galileo poscia di Cartesio come esigeva l'ordine del tempo, avrebbe scritto con maggior esattezza, che primachè Cartesio pub-

» Ibidem.

blicasse le sue opere, la filosofia peripatetico-scolastica non dominava più in Italia e tanto meno vi trionfava. Il Bruckero medesimo indica poi la vera ragione per cui la filosofia cartesiana non si diffuse in Italia, notando che allora gli ingegni più grandi ed eccelsi si erano consacrati con tutte le loro forze a coltivare la filosofia naturale, ed a perfezionarla non colle argomentazioni scolastiche ma coll'osservazione e coll'esperienza guidata da un metodo severo ed esatto, cioè dal metodo di Galileo. Se non che giova ripeterlo, siccome il Bruckero non aveva ancora detto nulla di Galileo, quindi altri potrebbe credere che questo ardore per la filosofia naturale fosse venuto agli italiani dalle opere di Cartesio, mentre tale impulso aveva tutt'altra origine. Del resto è verissimo ciò che soggiunge il Bruckero che in Italia se vi furono cartesiani, furono assai più discreti che altrove, e dalle dottrine di Cartesio, scelsero soltanto ciò che *cum ratione et experientia convenire deprehensum est*, mentre altrove si giurava nelle sue parole; il che conferma che la grande riforma cartesiana si diffondeva in Italia quando la riforma della filosofia era già compiuta in ordine alle scienze positive.

Sebbene il Bruckero abbia indicato la vera ragione, nel principio del passo testè citato, per cui la filosofia di Cartesio non si diffuse in Italia, tuttavia non possiamo non confessare che per tutto il diciassettesimo secolo vi è uno strano contrapposto tra l'attività con cui presso di noi si coltivò la filosofia naturale e l'abbandono in cui si lasciò lo studio della filosofia razionale. In tutto questo periodo dopo il Campanella morto nel 1739 non troviamo un solo nome da contrapporre a Galileo, a Castelli, a Borelli, a Cavalieri, a Torricelli, a Viviani, a Cassini, a Redi, a Malpighi, e bisogna arrivare fino a Vico per incontrare un pensatore il quale continui la gloriosa serie dei metafisici italiani. Sarebbe troppo lungo l'indagare le ragioni per cui nello stesso periodo di tempo l'Italia progredisca tanto innanzi nel perfezionare il

metodo di osservazione e fecondi la sua applicazione con tante mirabili scoperte in una parte della filosofia e lasciò l'altra quasi in abbandono. È un problema che non è ancora stato risolto, e noi manchiamo di troppe cose per tentarne la soluzione. Tuttavia non possiamo tacere di due cause che ci paiono dover entrare nel novero dei dati per la soluzione del medesimo. Non diremo cose nuove, ma non perciò inutili a ripetersi, secondo il nostro modo di vedere.

Un insegnamento si diffonde o per la viva voce del maestro o pei libri. Ora queste due condizioni mancarono assolutamente ai pensatori più originali ed arditi del secolo decimosesto e decimosettimo; tra cui non vogliamo nominare che Bruno e Campanella. Il Bruno continuamente perseguitato, ebbe una vita agitatissima, corse la Francia la Germania finché la sua mala ventura lo ricondusse in Italia dove finì la travagliata vita sul rogo. Campanella se non perì di morte violenta restò però trent'anni prigioniero, da cui non uscì che per morire ignorato. Come adunque avrebbero potuto formare una scuola? Ma potrebbe alcuno osservare che anche Cartesio percorse gran parte dell'Europa, visse lunghi anni nella solitudine ed andò a morire volontariamente lontanissimo dalla sua patria; eppure Cartesio ebbe, mentre viveva, numerosi ed ardenti discepoli, e dopo morte, la sua dottrina si diffuse per gran parte d'Europa: concediamo tutto ciò, ma neghiamo che tra le vicende di Cartesio e quelle di Bruno e di Campanella vi sia la menoma analogia. Né crediamo che vi sia bisogno di provarlo: oltredicché vi ha una differenza essenziale tra la riforma proposta da Cartesio e quella tentata specialmente dal Bruno. La riforma di Cartesio era piena di restrizioni, ed all'uopo Cartesio diceva sì e no, come nel movimento della terra; Cartesio aveva cercato l'appoggio della Sorbona, e quello ancor più potente dei gesuiti; Cartesio predicava l'indipendenza della ragione, ma contraddiceva a se stesso limitandola alle verità naturali. Infine Cartesio visse tranquillamente, pulendo, limando le sue opere

e facendole ardentemente desiderare, sicchè e pel loro merito reale e per la grande ansietà con cui erano aspettate, non potevano non fare gran colpo sopra i suoi molti amici ed ammiratori del suo altissimo ingegno. Laddove al Bruno mancarono tutte queste condizioni, in gran parte per necessità di avversa fortuna, ed in parte per la troppa ardittezza delle sue innovazioni e soprattutto per non aver saputo moderare l'ardente fantasia e la foga di scrivere troppo senza dar l'ultima mano ad alcuna sua opera. Mancò poi assolutamente così al Bruno come al Campanella il modo ed il tempo di far dei discepoli, i quali avrebbero potuto vagliare le loro dottrine e sceverare le molti parti buone e coerenti tra di loro dalle molte altre inutili o contraddittorie. Il primo vissuto quasi sempre fuori d'Italia, il secondo quasi tutta la vita in prigione non poterono lasciare alcuna tradizione orale del loro insegnamento.

Ma se qualche cosa di veramente nuovo ed utile si trovava nelle dottrine di Bruno e di Campanella perchè mai non furono cercati i loro libri? Ciò che non aveva potuto fare l'insegnamento orale di Bruno e Campanella perchè mai non potè ottenersi dalla lettura delle loro opere? Questa obbiezione non può farsi seriamente. Chi è che ignora che le opere del Bruno e del Campanella furono sempre rarissime in Italia? Chi è che ignora che il Bruno fu fatto conoscere all'Italia dalla Germania? Chi è che ignora che nemmeno oggi non si sono ancora raccolte non dico tutte ma nemmeno le più importanti opere tanto di Bruno quanto di Campanella in una sola edizione? Quale influenza potevano esercitare sulla direzione del pensiero italiano opere che non erano conosciute, autori il cui nome si osava appena pronunciare? Concludiamo adunque, che i soli autori che avrebbero potuto nel secolo decimosettimo tener viva la fiaccola della speculazione originale erano ignoti all'Italia, e non lo erano solamente allora, ma lo furono finchè non si infranse la catena che ei teneva legata la parola non meno che l'azione. Ecco un saggio del modo con cui si

giudicavano i metafisici italiani del secolo decimosettimo, in un libro stampato in Napoli nel 1843 col titolo di *Saggi di Filosofia intellettuale*. « Nè l'autorità del Patrizi, nè il » nome di Cardano, che pur fu seguace della medesima dottrina; nè infine le singolari e bizzarre opinioni di Bernardino Telesio, di Giordano Bruno, e del frate Campanella (i » quali ai principii di Platone innestar volevano ancora quelli » di Pittagora e di Parmenide) tutti questi sforzi dico non » valsero a turbare, anzi servirono a confermare nelle scuole » la metafisica peripatetica² ». Nè l'autore, che pure nella sua brevità e lunghissimo nell'esporre la Filosofia francese, Inglese e Tedesca, aggiunge una sola parola intorno alle dottrine degli autori da lui condannate; eppure in Bruckero, in Morofio e nello stesso compendio del Tennemann avrebbe trovato che quei pensatori fecero qualche cosa di più che sforzi impotenti per abbattere la Filosofia peripatetica, ed avrebbe veduto che meglio d'un filosofo a loro posteriore e non italiano non isdegnò di far sua più di una idea e più d'una teoria da quelli insegnata, la quale tornata in Italia vestita di panni stranieri ebbe ed ha ancora ammiratori.

Adunque mentre confessiamo ampiamente la mancanza di metafisici originali da Campanella fino al Vico, dobbiamo insieme deplorare le tristi circostanze che soffocarono il libero pensiero di Bruno e Campanella ed a queste specialmente attribuire la nostra lunga servitù ai sistemi venuti d'oltremonte e d'oltremare, la quale durò fino a jeri; servitù al peggiore dei sistemi; servitù magnificata dai Soave, dai Compagnoni, dai Costa ed anche da qualche scrittore vivente.

Ma sebbene la maggior parte dei più preclari ingegni della seconda metà del secolo decimosettimo si consecrassero alla Filosofia naturale, seguissero le opinioni e promovessero le scoperte di Galileo e de'suoi discepoli, non mancarono però taluni i quali tentarono d'introdurre e propagare le dottrine di

² loco citato pag. 125.

Cartesio. Il Bruckero avverte che ciò «*expirante sæculo elapso*
 » (il decimosettimo) fecisse Michazælem Angelum Tardellam
 » (Fardella), professorem Patavinum, et pro Cartesii de ani-
 » ma placitis ex Augustino disputavisse, respondisse vero Ma-
 » thei Georgii objectionibus contra philosophiam cartesianam
 » auctor est Petrus Bayle. Eandem tibiam cum adversus Car-
 » tesianos et recentiore philosophiam omnem inflasset,
 » *Ananas* quidam, Bibliothecarius casanatensis Romæ, qui
 » philosophiæ Neopaleæ librum prodromum contra Novistas
 » et Cartistas vulgavit, ex merito pœnas ideo dedit doctissimo
 » Venturellio, qui quam inepte scholastici contra novos phi-
 » losophos disputent eleganti satyra demonstravit^{*} ». Aggiun-
 geremo qualche schiarimento a questi cenni del Bruckero tanto
 più che sono troppo insufficienti per farci conoscere la vera
 condizione del cartesianismo in Italia verso la fine del seco-
 lo XVII.

Il primo che professò il cartesianismo in Italia fu Tommaso Cornelio di Roveto presso Cosenza. Diversi opuscoli da lui composti in materie filosofiche e mediche i quali erano stati stampati più volte mentre egli viveva, furono poi uniti insieme dopo la sua morte avvenuta nel 1684 e congiuntamente pubblicati in Napoli nel 1688, con alcune poesie latine del medesimo autore. Nei detti opuscoli però se il Cornelio si mostra sovente seguace della Filosofia cartesiana, spesso se ne scosta per seguire le tradizioni della scuola italiana e le osservazioni da lui fatte sulla digestione meritavano le lodi di Francesco Redi.

Michelangelo Fardella nacque in Trapani nel 1650. Ebbe a maestro Alfonso Borelli nella Fisica sperimentale e nella Matematica. Fu professore a Roma di Geometria nel 1676, donde trasferitosi in Francia, soggiornando per tre anni a Parigi, strinse amicizia coll' *Arnauld*, col *Mallebranche*, col *Lamy*, col *Regis*, abbracciò le dottrine di Cartesio e se ne

^{*} Ibidem. pag. 285.

dichiarò fautore tornato in Italia. Dopo varie vicende fu finalmente nominato Professore prima di Astronomia poscia di Filosofia nella Università di Padova nel 1700, ove pare che rimanesse fino al 1712; ma poi avendo sofferto un colpo d'apoplessia dimandò ed ottenne di recarsi a Napoli dove morì nel 1718. Il Fardella scrisse intorno a varie cose: la più voluminosa delle sue opere è quella intitolata « *A nimæ humanæ natura ab Augustino detecta* ». Il titolo solo di quest'opera dimostra che sebbene seguace di Cartesio tuttavia anziché seguire lui nella Psicologia amò meglio di appoggiarsi a S. Agostino e colla sua scorta tentò di spiegare la natura e le facoltà dell'anima umana. Abbiamo pure di Fardella due lettere dirette ad Antonio Magliabecchi, nelle quali prese a difendere i principii cartesiani contro un *saggio* pubblicato in Genova nel 1694 da Matteo Giorgi. Gli annali letterari d'Italia come già scriveva Bruckero, fan pur menzione del P. Venturelli il quale rispose ad una diatriba scritta dal P. Agnani ardente scolastico per difendere la Filosofia cartesiana. A questi vogliansi aggiungere Lionardo di Capua medico e naturalista, Francesco d'Andrea giureconsulto, Costantino Grimaldi, Francesco Spinelli, Agostino Arriani e qualche altro. A difendere il decrepito Peripato, uscì dal chiostro Benedetto Aletino, il quale pubblicò nel 1688 quattro volumi di Filosofia scritti col fine di esporre in più chiara luce il sistema Fisico ed intellettuale di Aristotile, e chiamando in soccorso della causa della Filosofia, la Teologia, accusò i Cartesiani di errori e di empietà. L'Aletino rinnovò l'attacco con certe *Lettere Apologetiche* intorno alla Filosofia ed alla Teologia scolastica, a cui rispose il Grimaldi con una lettera che forma un volume in ottavo. Replicò l'Aletino, ed alla replica rispose di nuovo il Grimaldi senza che alcuna delle parti riuscisse a convincere l'altra. Per stringere tutto in poche parole, il Cartesianismo in Italia nel principio del secolo decimottavo non riuscì né a formare una scuola né a produrre un pen-

satore che lo professasse incondizionatamente ovvero che lo presentasse sotto un nuovo aspetto. I Cartesianisti ebbero facile vittoria finché si trattò di combattere con avversarii che andavano a cercare le loro armi negli arsenali della Scolastica e Peripatetica. Ma la cosa andò ben diversamente quando a combattere alcuni dei pronunziati fondamentali del Cartesianismo uscirono filosofi di tutt'altra tempra dei Giorgi e degli Aletini. Tra questi, noi ne accenneremo due soli, cioè il Ciassi ed il Vico.

Gianmaria Ciassi di patria trivigiano, nacque il 20 Marzo del 1654, fu addottorato in filosofia e Medicina nel 1671, e morì nel 1677, cioè poco dopo la pubblicazione di un'opera che merita di essere ricordata. Il titolo della medesima, è « *Meditationes de natura plantarum, et tractatus physico-mathematicus de equilibrio praesertim fluidorum et de levitate ignis* ». L'Abate Nicolai professore nella Università di Padova, avendo scoperto nella libreria del seminario di Trevigi il libro del Ciassi di cui niuno fino allora aveva fatto parola, prese ad esaminarlo, ed in una lettera del 9 Novembre 1754 inserita nelle memorie del Valvasense (2. 4 pars. 5.) ne diede un diligente estratto. Dopo aver osservato che il Ciassi nella prima dissertazione parla del seme necessario per fecondare le piante, della circolazione degli umori, del senso delle piante, passa a riflettere ed a dimostrare colle parole medesime dell'autore, che egli nel principio della seconda dissertazione: « Provando dall'equaglianza dei momenti l'equilibrio dei solidi nella stadera, osserva non doversi desumere la misura dai momenti, o per parlare più propriamente, la misura delle azioni delle masse, dalle masse stesse nelle velocità, come suppose Galileo e di poi ne menò vanto Cartesio, ma dalle masse bensì nelle altezze verticali da essi mobili percorse, e ciò che più merita osservazione, fondandosi il Ciassi sullo stesso principio del Leibnizio, per cui nel mese di Marzo dell'anno 1686 negli atti di Lipsia pag. 161 incominciò a dubitare della

misura delle forze vive dai cartesiani e comunemente da tutti i filosofi abbracciata. Onde apparisce manifestamente che non fu il Leibnizio il primo, come finora da tutti fu giudicato, a vacillare sopra un principio creduto inalterabile, per cui poi si rese tanto famosa nel mondo letterato la questione delle forze vive; ma fu nove anni almeno prima dal nostro giovane filosofo prevenuto ». Finqui il Nicolai, il quale aggiunge che il non essersi peranche trovato il calcolo degli infinitesimali non permise al Ciassi l'inoltrarsi nelle sue scoperte quanto avrebbe potuto, e il fece ancora cadere in qualche errore. Sebbene possa ritenersi per certo che Leibnizio non abbia avuta conoscenza del libro del Ciassi, non è piccolo merito che un giovine di 23 anni giugnesse tant'oltre e prevenisse il Leibnizio in una così importante scoperta. Del resto a noi non reca meraviglia che al libro del Ciassi toccasse la sorte di tanti altri e che soltanto cento anni circa dopo la sua pubblicazione cadesse sotto gli occhi di un lettore intelligente, che annunciava trovarsi in quello proposto un principio nuovo e fondamentale per ispiegare i fenomeni fisico-dinamici; poichè tal sorte toccò a gran parte delle scoperte dei nostri più esimii pensatori.

Nominiamo ancora il Padre Ceva non meno avverso al sistema cosmologico di Cartesio che alla teoria atomistica di Gassendi e Paulo Doria amico di Gianbattista Vico, il quale combattè Cartesio specialmente per ciò che concerne la realtà delle idee universali.

Ma quegli che prese veramente a combattere il Cartesismo nel criterio, nel principio e nel metodo fu Gianbattista Vico.

Il Vico parla del Cartesianismo specialmente nel libro « de antiquissima italarum sapientia, nella Orazione de Methodo et Ratione nostri temporis studiorum », e nella *Risposta* al Giornale dei letterati d'Italia. Dopo aver dimostrato che Cartesio da una parte rompe ogni tradizione scientifica,

e dall'altra si sforza di rinserrare tutta la scienza nella forma matematica dalla quale rifuggono le discipline che non hanno per oggetto lo spazio ed il tempo, ' distrugge l'induzione e la congettura, il passato e l'avvenire della filosofia, venendo al sistema lo combatte nel suo criterio, nel suo procedimento e nel suo principio. Il criterio della *chiara e distinta percezione*, dice egli, non mi assicura della cognizione scientifica, perchè usato nelle fisiche e nelle agibili cose, non mi dà una verità della istessa forza che mi dà nelle matematiche. Il criterio del far ciò che si conosce me ne dà la differenza; perchè nelle Matematiche conosco il vero col farlo, nelle Fisiche e nelle altre va la cosa altrimenti. Ma i Cartesiani, aggiunge Vico, dicono egualmente con chiara e distinta percezione conoscere essi che ove sieno *tre misure, ivi sia corpo*, come conoscono il tutto esser *maggior della parte*. Domando: perchè da questo assioma matematico nasce una diffinizione che gli Epicurei, per difendere il lor vano, la si combattono? Questa sorta di confutare non è biasimare l'analisi di Renato, ma più tosto farle giustizia; e così l'*approvo* nella ragione che ha, la *disapprovo* in quella che si vuol usurpare *. Il criterio della chiara e distinta percezione non è adunque universale.

Riguardo al procedimento seguito da Cartesio per arrivare al minimum inconcussum osserva: Cartesio richiede che chiunque intende d'iniziarsi nei misteri della sua Metafisica, debbe dismettere intieramente non pure quelle credenze, o veri pregiudizi che per mezzo dei sensi, sempre fallaci, altri si formò fino dalla infanzia, ma ancora purificarsi da ogni verità che avesse appreso dalle altre scienze, di più egli revoca in dubbio tutte le percezioni; ma il pensiero

* Risposta seconda all'articolo X del Giornale dei letterati d'Italia.

* Ibidem.

non è altro che una percezione; dall'evidenza del pensiero non deriva che la certezza del pensiero, l'esistenza del fenomeno del pensiero: « ora lo scettico non dubita di pensare; anzi n'è tanto certo che gli sembra di vederlo, ed ha pur sì ferma convinzione che si dà a sostenerlo con cavilli e sofismi; ne dubita tampoco di esistere, che anzi procaccia di bene esistere col tener fermo e sospeso l'assentimento, perciocchè ai mali reali che lo travagliano non agguingansi quelli dell'opinione. Però egli sostiene che la certezza che ha di pensare non sia scienza, ma coscienza, e una volgare cognizione, che cade nella mente di qualunque idiota persona qual si è Sosia: e non già una verità rara e riposta che per ritrovarla n'abbisognasse di tante meditazioni. . . . Frattanto abbenchè lo scettico abbia coscienza di pensare, pur tuttavia ignora le cagioni del pensiero, ossia in qual modo questo ha esistenza, la quale maniera e cagione rimangono ancora incognite anche dopo aver accertato la coscienza del pensiero ».

Riguardo all'Entimema cartesiano, *sed cogito, ergo sum*, osserva: « qui non posso non notare che con improprii vocabili Renato parla ove medita: *io penso dunque sono*. Avrebbe dovuto dire: *io penso, dunque esisto*: e, presa questa voce nel significato che ci dà la sua saggia origine, avrebbe fatto più breve cammino, quando dalla sua esistenza vuol pervenire all'essenza, così: *io penso, dunque ci sono*; quel *ci* gli avrebbe destato immediatamente questa idea: *dunque vi ha cosa che mi sostiene, che è la sostanza: la sostanza porta seco l'idea di sostenere, non di essere sostenuta; dunque è da sè; dunque è eterna ed infinita; dunque la mia essenza è Iddio che sostiene il mio pensiero*. Tanto importano i parlari dei quali sieno stati autori i sapienti uomini, che ci fan risparmiare lunghe serie di raziocinii. E per queste istesse ragioni egli è

* De Antiquis. Ital. sapientia cap. 4.

da notarsi ancora, che quando dall'esistenza sua vuole inferire l'esistenza di Dio, impropriamente esplica la sua pietà; perchè da ciò che io esisto, Dio non esiste, ma è; e per li nostri ragionati principii di *Metafisica* l'esistenza mia si trova falsa, quando si è pervenuta da quella a Dio; perchè ella non è in Dio, a ragione che l'esistenza delle cose create è essenza in Dio. Iddio non ci è ma è; perchè sostiene, mantiene, contiene tutto; da lui tutto esce, in lui tutto ritorna¹ ». Ed altrove riassumendo la critica generale del cartesianismo conchiude: « ho sempre stimato che siccome l'appoggiarsi tutto all'autorità è camminar da cieco in *Filosofia*, e fidarsi tutto al proprio giudizio è un andarvi senza nessuna scorta. . . . oramai sarebbe tempo da questi estremi ridursi al mezzo; seguire il proprio giudizio ma con qualche riguardo all'autorità; usar l'ordine ma quale sopportan le cose, altrimenti s'avvedranno, tardi però, che Renato egli ha fatto quel che sempre han soluto coloro che si son fatti tiranni, i quali cresciuti in credito col parteggiare la libertà, ma poichè si sono assicurati nella potenza son divenuti tiranni più gravi di quei che oppresero. Imperocchè egli ha fatto trascurare la lezione degli altri filosofi col professare che con la forza del lume naturale uom possa sapere quanto altri seppero² ». Queste ultime parole non andarono perdute e ci congratuliamo col Bouiller, il quale confessò apertamente: « que le mépris de » l'histoire a passé de Descartes à ses disciples: laonde, si » l'on ne savait combien toutes les réactions sont injustes, » on ne pourrait pas comprendre ce dedain avec lequel Descartes, Mallebranche, les auteurs de la *Logique* de Port-Royal traitent tous les philosophes anciens et modernes³ ».

Dalle cose compendiosamente accennate appare manifesto

¹ Risposta 1. al Giornale dei Letterati d'Italia.

² Ibidem.

³ Bouiller histoire pag. 86.

che verso la fine del secolo XVII ed in principio del XVIII il Cartesianoismo in Italia ebbe bensì alcuni fautori ma non fino al punto di professarne tutte le dottrine; così ch'è anche i più ardenti Cartesiani non lo accettarono senza esaminarle e correggerle in molte parti: ebbe pure non pochi avversarii primo tra i quali deve certamente collocarsi il Vico; le cui obbjezioni contro il criterio, il procedimento ed il principio del cartesianoismo non furono ancora risolte e tanto meno dall' *Autore delle Letture* il quale ha creduto di annullarle col scrivere, che era da stupire che il confronto tra il *quom cogito* di Plauto e il *cogito* di Cartesio avesse potuto uscire dalla penna del Vico. Aggiungiamo poi che se il Cartesianoismo come dottrina Fisica non potè diffondersi in Italia nella seconda metà del secolo XVII ciò avvenne non per l'opposizione che incontrò nella Filosofia scolastica e peripatetica ma per l'opposizione ben più seria e positiva fattagli dalla scuola Galileana, la quale non solamente potè tener lontano il Cartesianoismo dall'Italia ma quel che vale assai più, veder il suo metodo, i suoi principii, le sue scoperte accettate da tutta l'Europa; come non potè formare una scuola in Italia in quanto dottrina razionale e per le restrizioni con cui fu accettata dai suoi stessi fautori e specialmente per le critiche di Giambattista Vico.

Sebbene nella prima metà del secolo XVII non troviamo alcun filosofo in Italia che per ingegno od originalità di vedute possa paragonarsi all'autore della *Scienza Nuova*; tuttavia, noi ci consoliamo potendo affermare, che i pensatori italiani, i quali adottarono alcuni opinioni cartesiane, si distinsero anzitutto dai cartesiani francesi per la grande libertà che usarono nello scegliere, rigettare, modificare le medesime, ed in secondo luogo per essersi mostrati versatissimi nella storia della filosofia antica e contemporanea. E ci ralleghiamo di trovare eguale libertà nel filosofare e pari cognizione della storia della filosofia in altri pensatori i quali se pel luogo in cui professarono le loro dottrine dovettero

esporre la filosofia aristotelica, seppero farlo con tanto senno da sceverare ciò che veramente vi è di buono in essa e collegarlo con ciò che vi era di migliore nei filosofi del loro tempo. Tra i primi sceglieremo Gian Battista Capasso, il padre Fortunato da Brescia ed Edoardo Corsini; tra i secondi, Muratori, Jacopo Facciolati e Jacopo Stellini. Ben sappiamo che i loro nomi non sono nemmeno ricordati dagli storici recenti della filosofia, perchè, secondo il Cousin, Campanella fu l'ultimo filosofo italiano; ma non possiamo persuaderci che, i pensatori sopranominati non meritino di essere conosciuti, e speriamo di poterlo dimostrare coll'analisi delle loro opere.

CAPO II.

FILOSOFI ECLETTICI

CIANBATTISTA CAPASSO, FORTUNATO DA BRESCIA, EDOARDO CORSINI

Nel leggere il lungo catalogo bibliografico delle storie della filosofia premesso dal Tennemann alla sua storia della filosofia, vi abbiamo cercato invano il nome del Capasso. Eppure siamo convinti che se l'opera del Capasso fosse stata conosciuta sarebbe stata certamente indicata, perciocchè il Capasso è il primo tra i moderni che abbia tentato di scrivere una storia universale della filosofia incominciando da Adamo e terminando con tutto il secolo XVII. E poichè vediamo giustamente deplorare la scarsezza dei pensatori italiani che si consacrarono a scrivere la storia universale della filosofia, non ci pare opera perduta di dare alcuni cenni intorno alla vita del Capasso ed esporre il piano della sua storia.

Secondo il solito mentre in parecchi autori abbiamo trovato la biografia di un Nicola Capasso nato in Grumo, autore di una raccolta di *poesie varie*, riguardo a Giovan Battista Capasso non abbiam trovato altro che una nota concepita in questi termini: « vi fu pure un Giovan Battista Capasso forse della stessa famiglia, di cui si ha una *Historiæ philosophiæ synopsis* — Napoli 1728 in 4^a ».

Laonde le poche notizie che abbiamo potuto raccogliere intorno al Capasso sono estratte dalla dedica della sua *Storia* a Giovanni V Re di Portogallo e dalla dimanda per pubblicarla.

Dalla dimanda che egli fece di poter stampare la sua storia conosciamo che il Capasso aveva il titolo di Dottor in filo-

† Nuovo Dizionario storico biografico, Napoli 1761.

sofia ed in fisica, e dalla dedica della medesima a Giovanni V Re di Portogallo che, questi era il Mecenate della famiglia Capasso', poichè nella stessa egli ricorda gli immortali benefici da lui e dal suo fratello Domenico ricevuti dal Re Giovanni. Laonde per dimostrargli in qualche modo la sua gratitudine, scrive: « pergratum quid me tibi facturum duxi, » si pro tot, tantisque tuis in nos pròmeritis *Serenissimum » Brasiliensium Principem*, filium natu maximum, in philosophicis instituerem'; ut ad Regnorum regimen (quod » serius contingat) omnibus, quæ perfectissimum Regem de- » ceant, virtutibus instructus valeat pervenire' ».

Il Capasso passando quindi ad indicare il genere di studi filosofici che a suo avviso convenrebbero al giovine principe, scrive: « philosophiæ tamen precepta non ex unius » philosophi, sive ex veteribus sive ex recentioribus, fonte » sibi haurienda existimavi, sed ex omnibus, ut quidquid, » et Rationi, Religionique consonum in ipsorum singulis » perpenderit, seligens, ex omnibus philosophiæ systematis » unum, optimumque sibi propositum habeat' ». E siccome a compiere la retta educazione di un giovane sono necessarie due cose, cioè la filosofia, « quæ præceptis suis » mores componat, ac sapientem efficiat e la storia, quæ » virtute præstantium actiones imitandas proponens, prudentiam doceat »; così, aggiunge egli, stimai che non farei opera inutile se mi fosse dato di riunire questi due pregi in uno stesso libro, cioè in una storia compendiarìa della filosofia e dei filosofi.

Nella prefazione, l'autore ha pure indicato altre ragioni che lo spinsero a scrivere la sua storia: « cum viginti abhinc » annis philosophicas institutiones hic Neapoli studiosos juvenes docerem; æquum mihi visum fuit, proemii loco » quædam de origine et progressu philosophiæ, clarisque

* Loco citato.

* Ibidem.

» philosophis, institutionem initio præfigere». Laonde, continua egli, mi diedi a cercare e leggere tutti i libri che trattano la storia della filosofia, che potei trovare nelle nostre biblioteche, nella speranza di incontrarne alcuno che rispondesse al mio divisamento. Ma poichè di quanti libri che potei leggere altri non toccano che della origine, altri della filosofia barbarica, o di qualche sua parte, altri ed i più della filosofia greca; inoltre nè dai Lessici storici, nè dai colloquii con uomini eruditissimi non mi fu dato di sapere che alcuno scrittore avesse trattato la storia della filosofia, secondo il piano che mi era proposto, cioè: « ab origine initium su- » mens, per varias mundi gentes, ætates, et sectas, philo- » sophiæ progressum, et philosophorum ed nostra usque tem- » pora systemata demonstrare »; così misi mano al mio lavoro. Ma mentre era tutto intento a condurlo avanti, mi pervenne a notizia che un dottissimo inglese Tommaso Stanleio, aveva pubblicata una storia della filosofia; ciò mi determinò anzitutto ad interrompere i miei studi, ed in secondo luogo a procurarmi l'opera dello Stanleio tradotta in latino da Giovanni le Cler. Se non che lo Stanleio sebbene avesse intitolata la sua opera *Storia della Filosofia*, non avendo trattato che della filosofia greca, « additis in calce quibus- » dam de Chaldeorum, Persarum, et Sabæorum philosophia » et philosophis »; mi feci animo e dopo un lavoro di molti anni condussi a termine la mia comunque imperfetta ma almeno universale istoria della filosofia e dei filosofi; a cui quando manchi qualunque pregio, avrà se non altro quello di un tentativo di raccogliere in un gran quadro le opinioni di tutti i filosofi antichi e moderni con brevi cenni intorno alla loro vita.

Abbiamo insistito sopra queste circostanze per due principali ragioni, cioè primo perchè dimostrano che il Capasso fu veramente il primo ad ideare una storia della filosofia universale; ed il piano da lui seguito nello scriverla fu pure quello che si propose il Bruckero sebbene se ne scosti nella

divisione delle epoche della filosofia; in secondo luogo perchè nella bibliografia delle storie della filosofia non abbiano trovato menzione del Capasso, mentre, a nostro avviso, dovrebbe avere un posto onorevole, come quello che fra i moderni seppe dare una storia compendiosa della filosofia universale assai più ricca per notizie intorno ai sistemi ed ai filosofi che non il brevissimo compendio premesso a' suoi elementi di filosofia da Giovan Francesco Buddeo, del quale scrive Bruckero: « imprimis de hoc quoque litterarum genere præclare meruisse ».

Il Capasso divide la sua storia in quattro libri: nel primo tratta dell'origine della filosofia e dei primi sapienti; questo libro è suddiviso in sei capi; nel primo discorre brevemente e dottamente della definizione e divisione della filosofia; nel secondo della etimologia del vocabolo filosofia, della sua origine e del suo fine; nel terzo, degli inventori della filosofia ossia dei primi sapienti; dal quarto fino alla fine espone la filosofia dei patriarchi incominciando da Adamo e terminando con Salomone.

Il secondo libro, discorre della filosofia Barbarica e delle sue principali sette, per nove capi, tra cui il quinto è consacrato alla filosofia Chinesa.

Il terzo libro espone la filosofia greca per sedici capi movendo dalla filosofia mitica e terminando colla setta eclettica.

L'ultimo libro intitolato « de philosophis recentioribus » incomincia colla filosofia dei Romani e termina con Cartesio. Per il Capasso la filosofia dei Romani forma una epoca di transizione tra la filosofia antica e quella recente, la quale egli fa risalire fino ad Appollonio Tiano. La ragione che egli adduce di non aver seguito l'ordine cronologico merita di essere notata. « Exaetis Romanorum philosophis, eorumque vita et doctrina, qua fieri potui claritate, brevitateque exposita; cæterarum gentium philosophos, qui recentiorum nomine digni sunt, breviter adnectere ad huius

» historiae complementum necesse est. Eidem igitur methodo
 » insistens, qua usus sum, eos omnes non secundum gen-
 » tes, vel tempora enumerabo, sed in sectas distinctos; ætatis
 » vero in singulis sectis ordinem servare ordo crit. Cur
 » autem hujus primi libri caput Romanorum philosophis
 » præcipue dicaverim, si quis miretur, respondeo, me id
 » consulto, et ex proposito fecisse ad ostendendum, nos
 » Romanis disciplinas omnes, ac potissimum philosophiam
 » acceptas referre, qui eas ad nos e Græcia cum imperio
 » deportarunt¹ ».

Dalla attenta lettura della storia del Capasso appare manifesto che egli mirò a mettere in risalto i punti seguenti:

1. La Filosofia incomincia con Adamo e per mezzo di Noè che serve di anello tra l'epoca antdiluviana e la postdiluviana e delle due colonne innalzate dai nipoti di Seth si propagava per tutto il genere umano.

Riguardo alle colonne innalzate dai nipoti di Seth, egli scrive « Adam post peccatum plura de siderum scientia, alii-
 » sque rebus filios suos docuit, quæ ut facilius ad poste-
 » ros suos transirent, ejus nepotes in duobus columnis, la-
 » pidea una, lateritia altera inscripserunt; quarum lapideam
 » suis adhuc temporibus in Syria superfuisse testatur Jo-
 » sephus (An. L. 1. C. 5.) dicens: Sideralem scientiam,
 » ac coelestium rerum cognitionem primitus illos invenis-
 » se. Ne autem inventa sua ex hominum notitia dilaberentur,
 » et prius perirent, quam prænoscerentur, scientes
 » Adamum universalem rerum interitum præcuisse unum
 » incendio, diluvio alterum, excitatis duabus columnis, utri-
 » que sua inventa inscripserunt ». Dell'esistenza di queste due colonne, appoggiandosi alla testimonianza di Giuseppe Flavio, non dubitarono Eustazio, Malala, Glica, Zonara, Cedreno, Niceforo ed anche alcuni moderni.

Il Bruckero combatte queste testimonianze infirmando

¹ Historia philosophiæ pag. 258.

quella di Flavio, il quale secondo la congettura dello Scalligero avrebbe confuso le colonne di cui parla Manetone presso Sincello con quelle innalzate dai nipoti di Seth.*

2. La Filosofia barbarica non sarebbe che una riproduzione più o meno corrotta della scienza tradizionale dai discendenti di Noè propagata per tutto il genere umano, ampliata di nuovi trovati e nuove applicazioni specialmente alla Astronomia, alla Magia, alla Teurgia, ai costumi ed alle arti.

3. Contro l'avviso di Diogene Laerzio, il quale sostiene che non solamente i Greci non appresero nulla da' Barbari ma furono invece questi che si applicarono i trovati di quelli, vuol dimostrare che i Greci appresero veramente dai Barbari i primi rudimenti della Filosofia e delle arti. Questa tesi già difesa da Clemente Alessandrino negli *Strommati* e da Eusebio nelle *Preparazioni Evangeliche* trovò pure validi propugnatori tra i moderni in Daniele Uezio nella *Dimostrazione Evangelica* ed in Francesco Buddeo nella *Introduzione allo Studio della Filosofia Ebraea*.

È verissimo che anche Bruckero sostiene risolutamente che presso gli Ebrei da Adamo fino a Salomone inclusivamente non vi fu vera filosofia, e tenta di invalidare le ragioni che stanno contro la sua opinione, la quale contraddirebbe all'ordine dello svolgimento del pensiero filosofico stabilito dal Capasso. Ma se noi stiamo alla definizione data dallo stesso Bruckero della Filosofia, cioè come scienza « veri » atque boni, sive ut veterum dicta exprimamus, divinarum » humanarumque rerum ad possessionem veri, boni et ex » surgentis inde felicitatis comparata et quatenus ex rationis » humanæ principiis cognosci atque demonstrari potest », non pare che si possa dire che gli Ebrei inclusivamente fino a Salomone non abbiano avuta alcuna filosofia ; per-

* Sincello c. 40.

* Historia Philosophiae disert. prael:

ciocchè se è vero, che : « de Patriarcharum aliorumque » virorum sanctorum qui antiquissimis temporibus floruerunt, sapientia dum verba facimus, primo divinam illam » atque supernaturalem sapientiam, quam Numinis unice » ininputabant gratiæ, illis tribuendam esse, è pure vero » che, in iis, quæ naturæ viribus subjecta sunt, facultate » bona a malis discernendi eos præditos fuisse¹ », e quindi oltre la scienza rivelata ebbero pure una scienza razionale basata sui principii della umana ragione.

Ma sebbene il Capasso sia d'avviso che la Filosofia dagli Ebrei venne ai Barbari e dai Barbari ai Greci, riconosce tuttavia ampiamente quanto la Filosofia deve alla Grecia. « Rudis » ille, dice egli, philosophiæ embryo, qui apud Barbaros, » Ægyptios potissimum erat, a Græcis adeo illustratus et » auctus est, ut ad id perfectionis eorum studio, et labore » ventum sit, quo eum esse conspiciamus. Non equidem ne- » go, Homerum et Hesiodum, quos deinde Thales, Pythagoras, Plato, alique secuti sunt, omnium primo in Ægyptum navigantes, philosophiæ, scientiarumque omnium » semina *inde ad suos* deportasse; verum ea deinde ipsi » adeo excoluerunt, illustrarunt, auxerunt, ut non immerito philosophiæ, scientiarumque omnium inventores et » dicti, et habiti sunt. Hebreorum insuper et Barbarorum » omnium philosophia tota fere circa Deorum cultum vel » mores componendos versabatur; græcanica vero præter » has Teologicam et Ethicam philosophiæ partes, Physiologiam potissimum exercuit² ».

4. La Filosofia recente incomincia coi Romani e termina con Cartesio. Questo periodo secondo lui abbraccia tre epoche; la prima comprende la Filosofia dei Romani e forma un'epoca di transizione. « Si quis miretur, cur primum » huius libri caput Romanorum philosophis præcipue di-

¹ Buddeus Introd. pag. 3.

² Historiac phil. pag. 50.

» caverim, respondeo, me id consulto, et ex proposito fecisse ad ostendendum, nos Romanis disciplinas omnes, ac potissimum philosophiam acceptas referre, qui eas ad nos e Græcia cum imperio deportarunt¹ ».

La seconda comprende la Filosofia dei Padri, della Scolastica, degli oppositori della Scolastica, dei rinnovatori dei sistemi antichi, e degli oppugnatori dei medesimi, e forma l'epoca di preparazione.

La terza abbraccia i filosofi, i quali non solamente combatterono i sistemi antichi rinnovati ma cercarono nuove vie e proposero nuovi sistemi tanto rispetto alla Filosofia naturale quanto riguardo alla razionale.

Nel concetto del Capasso la Storia della Filosofia più che l'ordine cronologico della successione dei sistemi deve seguire l'ordine logico della loro derivazione e dipendenza: « statui, scrive egli, philosophiam ordinata serie, ac veluti catena quadam, si ita dicere fas est, ab Hebreis scilicet Barbari, a Barbaris Græci, a Græcis denique Latini ipsam habuerint. Latinorum autem nomine non eos tantum hic intelligo, qui in Latio orti sunt; sed eos omnes, qui latina lingua, vet litteris, longe iam, lateque diffusis, usi sunt² ». Adunque per il Capasso lo svolgimento del pensiero umano si sarebbe effettuato percorrendo cinque grandi periodi, uno antediluviano, quattro posdiluviani, rappresentati dagli Ebrei, dai Barbari, dai Greci e dai Latini, comprendendo sotto questa denominazione anche i filosofi recentissimi.

Nella esposizione dei sistemi filosofici del primo e secondo periodo, i quali comprendono la Filosofia degli Ebrei da Adamo a Salomone segue l'ordine logico e cronologico; nella esposizione dei sistemi del Terzo periodo che abbraccia la Filosofia dei Barbari segue l'ordine etnografico logico e

¹ Ibidem pag. 259.

² Ibidem pag. 171.

cronologico; finalmente nella esposizione delle dottrine dei filosofi del quarto e quinto periodo lasciando da una parte l'ordine etnografico e cronologico segue l'ordine logico. Laonde: « philosophos omnes; dice egli, non secundum » gentes, vel tempora enumerabo sed in sectas distinctos; » ætatis vero in singulis sectis ordinem servare ordo erit* ».

Da questo concetto dell'ordine seguito dal pensiero filosofico nel suo svolgimento, il Capasso derivava la partizione della sua Storia in quattro libri, il primo dei quali abbraccia la filosofia degli Ebrei, il secondo la Barbarica, il terzo la Greca, il quarto la Latina, e l'ordine in particolare da seguirsi nella esposizione dei sistemi filosofici, cioè la prevalenza dell'ordine logico sopra il cronologico e l'etnografico. Quindi nell'espone la Filosofia Barbarica prende le mosse dalle sette ebraiche sebbene esse non abbiano incominciato che quando « in Israel Prophetæ esse desierunt, » hoc est sub posteriori templo, post exilium Babilonense »; dopo le sette ebreë passa alla esposizione della filosofia dei Caldei e termina con quella dei Druidi seguendo l'ordine secundum gentes et tempora. Nel terzo e quarto libro non tiene più conto dell'Etnografia e della Cronologia ma soltanto della derivazione logica dei sistemi. « Eidem » methodo insistens; qua in tertio libro usus sum, eos » omnes non secundum gentes, vel tempora enumerabo, sed » in sectas distinctos; ætatis vero in singulis sectis ordinem » servare ordo erit* ».

Per valutare i pregi ed i difetti dell'ordine seguito dall'autore, giova riflettere che la storia della Filosofia abbraccia due cose, i fatti filosofici cioè le dottrine dei singoli filosofi e la legge secondo cui queste dottrine si sono formate, cioè la legge dello svolgimento del pensiero filosofico nel corso dei secoli. Ora si può cercare di stabi-

* Ibidem pag. 258.

* Ibidem pag. 259.

lire questa legge *a priori* od *a posteriori*. Inoltre la legge stabilita *a priori* può prendersi come un principio o come un'ipotesi la quale può essere confermata, rettificata o smentita dai fatti. Quindi tre maniere di scrivere la storia della Filosofia.

Quando la legge stabilita *a priori* è assunta come un principio prevale l'ordine logico, i fatti filosofici si svolgono come altrettanti teoremi geometrici, vi è strettissima connessione tra tutte le parti, congiunta alla maggiore chiarezza. Ma la specialità di questa connessione e chiarezza può facilmente illudere e condurre a travisare i fatti e le dottrine dei filosofi per amore del sistema. Le storie di Tiedemann e di Tennemann peccano di questo difetto: quegli vede lo svolgimento del pensiero filosofico nel corso dei secoli attraverso il prisma del sensismo; questi attraverso il prisma della Filosofia critica.

In secondo luogo la legge *a priori* può essere assunta soltanto come una ipotesi, ma anche in questo caso può egualmente esercitare sullo storico tutta l'influenza di un grave pregiudizio ed impedirgli di verificarla collo studio sincero dei fatti e delle dottrine dei filosofi. Tale è la storia della Filosofia del Cousin, la quale poggia tutta sulla ipotesi che la Filosofia moderna è incominciata col discorso del *Metodo*.

D'onde consegue che la via più sicura è quella che si propone di determinare la legge dello svolgimento del pensiero filosofico *a posteriori*, senza opinioni preconcepite e soltanto dal severo e sincero studio dei fatti filosofici, sebbene apportati con se meno chiarezza apparente.

Questa terza maniera può essere seguita restando più o meno fedele all'ordine logico dello svolgimento dei sistemi, od a quello etnografico dei filosofi che li professarono. In tesi generale i sistemi che precedono, spiegano quelli che vengono dopo; e questa derivazione si manifesta specialmente nei filosofi che appartengono ad una stessa nazione. In par-

ticolare, l'influenza di un sistema sui filosofi contemporanei dipende da molte altre considerazioni che non possono determinarsi che collo studio diligente delle condizioni dei tempi delle circostanze e dei luoghi. Laonde una storia della filosofia per non lasciar nulla a desiderare dovrebbe essere dettata senza opinioni preconcelte ed osservare l'ordine cronologico, logico ed etnografico.

Applicando questi criterii all'ordine seguito dal Capasso si fa manifesto che egli move dal concetto che lo svolgimento del pensiero filosofico sia proceduto dagli Ebrei ai Barbari, dai Barbari ai Greci, dai Greci ai Latini, dai Latini ai Filosofi recenti, ed a questo concetto subordina lo svolgimento particolare della filosofia presso ciascun popolo. Non è da negarsi che se nel descrivere lo svolgimento della filosofia nel corso dei secoli, si potesse seguire una legge a priori, questa parebbe quella che meglio di ogni altra potrebbe rendere ragione del medesimo. Ma in fatto poi essa va soggetta a moltissime difficoltà che il Capasso ha saltato con troppa facilità.

È una congettura avvalorata da molti e validi argomenti quella che stabilisce che alcune verità della tradizione primitiva siano state dai Noachidi conservate e propagate ai loro discendenti. È pure un fatto che anche dopo le trasformazioni subite da queste verità nei secoli remotissimi esse conservarono in mezzo alla corruzione le lontane vestigia di una sorgente comune. È ancora un fatto indubitabile che i padri della filosofia greca ed Italica visitarono la Fenicia, l'Egitto e la Caldea. Ma da questi fatti a stabilire che Abramo insegnò il primo l'astrologia ai Caldei e la matematica agli Egiziani come fa il Capasso ci sembra una supposizione molto ardita, sebbene non manchino prove per credere che Abramo abbia coltivato queste discipline. Né minore difficoltà incontra l'altra supposizione dell'autore, cioè che «*Ægyptii Abrahamum*
» *Diis adscripserunt, et grati animi testimonium præbentes,*
» *quod omnium fere scientiarum semina ipsis attulerit sub*

» Saturni nomine coluerunt¹. Che: Josephum sub nomine
 » Serapidis et Osiridis ab Ægyptii cultum fuisse.... quod
 » Joseph Ægyptum ingressus senes Pharaonis, hoc est, Ægy-
 » ptios sacerdotes artes et scientias docuerit; atque hinc
 » factum est, ut ejus familia in Ægypto permanens Her-
 » miuthi, hoc est Hermetis nomen obtinuerit, eo quod Jose-
 » pho, quem Mercurium quoque *Τριμεγιστον* Termaximum
 » appellabant, scientias, artesque omnes Ægyptii acceptas
 » referebant²». Con eguale facilità, il Capasso ammette l'i-
 dentità di Mosè con Mosco, con Mercurio secondo ossia Theut
 e Thot, « quem utpote literarum, multarumque scientiarum
 » inventorem, Ægyptii inter deos retulerunt, ed ammette
 » pure che Mosè ossia Thot è identico con Osiride, Bacco,
 » Api, Oro, Anubi, Vulcano, omniumque fere nationum
 » Diis³».

Inoltre per essere fedele al principio da lui assunto per
 ispiegare lo svolgimento del pensiero filosofico, avrebbe do-
 vuto studiare con molto maggior diligenza le relazioni tra
 la filosofia barbarica ed Ebreica, tra l'Ebreica e la Greca;
 avrebbe quindi dovuto dimostrare la derivazione della filo-
 sofia barbarica dalla Ebreica e la Greca dalla Barbarica cer-
 cando nelle dottrine dei filosofi più celebri presso i barbari
 ed i greci le analogie tra le loro opinioni, ed i loro sistemi
 colla dottrina filosofica degli ebrei. Ora questa dimostrazione
 della filiazione dei sistemi posteriori dagli antecedenti non
 può farsi quando invece di esaminare nelle loro fonti le dot-
 trine ed i sistemi degli autori, si raccolgono solamente te-
 stimonianze da altri scrittori, le quali per lo più anziché
 l'esame delle dottrine non contengono che indicazioni gene-
 rali intorno agli autori medesimi. Questo difetto è piuttosto
 frequente nella storia del Capasso; mentre non solamente

¹ Historiæ phil. synopsis pag. 11.

² Ibidem pag. 12.

³ Ibidem.

poteva evitarlo ma fare, se non per tutti almeno per i sistemi principali appartenenti alla filosofia moderna, ciò che fece per le dottrine di Cartesio presentandone un compendio accuratissimo coll'esame di tutte le opere del medesimo.

Infine troppo spesso non fu fedele nè all'ordine logico nè al cronologico, non rilevò bastantemente il carattere e l'indirizzo di taluni sistemi, la loro influenza sopra la filosofia di una data epoca e sullo svolgimento posteriore del pensiero.

Adunque nel Capasso alla buona volontà di dare un compendio della storia universale della filosofia non corrispose sempre l'esecuzione; dalla sua storia appare che egli aveva letto e studiato molto, ma non sempre direttamente nelle fonti; che per il primo aveva pensato di esprimere lo svolgimento del pensiero filosofico con una legge *a priori* ma poi non seppe sempre dimostrarne la sua applicazione ai sistemi particolari.

Con tutto ciò, la chiarezza e l'eleganza del suo stile, la svariata erudizione, la brevità ed esattezza dei cenni biografici intorno ai filosofi ed alle loro opere, sono pregi che rendono il suo compendio di gran lunga superiore a quelli che si erano fatti fino allora, e che anche presentemente potrebbe leggersi con profitto, nè dovrebbe essere dimenticato in una bibliografia degli storici della filosofia.

Il Capasso non può dirsi seguace di Cartesio nel senso stretto della parola. Egli si dichiara eclettico scrivendo:
 » philosophiæ præcepta non ex unius philosophi, sive ex
 » veteribus, sive ex recentioribus, fonte haurienda existi-
 » mavi, sed ex omnibus, ut quidquid boni, et rationi reli-
 » gionique consonum in ipsorum singulis perpenderim, se-
 » ligens, ex omnibus philosophiæ systematis unum, opti-
 » mumque mihi propositum habeam¹ ». Tuttavia avendo egli presentato nel suo compendio un sunto esattissimo delle

¹ Præfatio.

dottrine cartesiane mentre fu assai breve nell'esporre quelle di tutti gli altri filosofi recenti, ci parve che questa marcata preferenza per Cartesio fosse un indizio sufficiente per classificarlo tra quei pensatori che inclinarono al cartesianismo conservando nondimeno la massima libertà nello scegliere, modificare e talvolta rigettare le opinioni da quello insegnante.

Tutto ciò che abbiamo potuto raccogliere dai libri consultati intorno al Padre Fortunato da Brescia si riduce alle seguenti parole del Bruckero. « Tacemus, quæ ex ordine » Minorum hanc in rem (cioè nella Filosofia) erudite scripsit » Fortunatus a Brixia, Matheseos et naturalis philosophiæ » in Accademia Brixellensi professor; quæ licet ad eclecticam philosophiam pertineant, maxime tamen pro mechanica Philosophia a Cartesio restituta verba faciunt, et » non obstore pristina præjudicia viris doctis satis probant » . Le quali parole se dicono qualche cosa per eccitare la curiosità del lettore, esprimono ben poco per dare un concetto delle opere di questo dotto italiano. Vediamo adunque, se coll'esame delle medesime, potremo presentarne uno più compiuto.

Due sono le opere principali pubblicate dal Padre Fortunato, la prima nel 1735 col titolo di *Philosophia Sensuum Mechanica*; la seconda nel 1740 con quello di *Philosophia Mentis*, l'una e l'altra in Brescia in due Tomi in Quarto. Volendo seguire l'ordine logico anziché il cronologico incominciamo il nostro esame da quest'ultima. Il Padre Fortunato nel filosofare crede come il Vico che si debba seguire il proprio giudizio ma con qualche riguardo all'autorità, epperò si applica il detto da Seneca e da Plinio « sum ex » iis qui miror antiquos, non tamen, quidem, temporum nostrorum ingenia despicio.* Non me cuiquam mancipavi,

* Periodius III. pars. 2.

* Plinio libro 6. Ep. 15.

» nullius nomen fero: multum magnorum virorum iudicio
 » tribuo; aliquod et meo vindico. Nam illi quoque non in-
 » venta, sed quærenda nobis reliquerunt; et invenissent for-
 » sitan necessaria, nisi superflua quæсивissent^{*} ». Ma se
 egli vuol mantenersi libero dal filosofare secondo un siste-
 ma preconcelto, non è però senza un sistema, e questo è
 un eclettismo temperato dai dettami della sana ragione. La
 scelta od il rigetto di un'opinione antica o moderna son
 sempre precedute da una breve ma sugosa esposizione isto-
 rica della opinione medesima con le ragioni che militano
 in suo favore e con quelle che le stanno contro: perciocchè
 come nota il Vico: « l'autorità debbe farci considerati a in-
 vestigare le ragioni che mai portassero gli autori, e massi-
 mamente gravissimi, a questo od a quello opinare ». La
 quale sentenza è costantemente seguita dal Fortunato.

Per indicare la materia della sua trattazione, scrive:
 « *Mentis philosophiam, pro mei ingenii modulo explanatu-
 » rus monitum Te in limine velim, candide lector, me in
 » philosophiæ partibus pertractandis, non uni ex iis que-
 » stionibus valedixisse, quibus rigido-peripatetici maximo-
 » pere delectantur; ma, aggiunge egli; æquo me ferant ani-
 » mo rigidiores scholastici, si cum eorum uno, et quidem
 » non de turbæ, adeo incultæ, dixero, horrida, et ab usu
 » remota, quæ superioris ætatis homines in risu commenti
 » sunt, ut nisi plurima reiicientur satius sit, ea potius
 » non attingere^{**} ».*

Divide la Filosofia della Mente in Logica e Metafisica; la
 Metafisica in Ontologia e Pneumatologia suddividendo que-
 st'ultima in Psicologia e Teologia naturale. Nella Logica,
 messe da parte le sottigliezze scolastiche, tratta special-
 mente dell'Arte di Pensare; tuttavia scorrendo del raziocinio
 « aliquid consuetudini dandum fuit; nimirum non

^{*} Seneca Ep. 15.

^{**} Logica, Præfatio.

» prætermittenda penitus, quæ de syllogismorum figuris
 » et modis, de quæ imperfectorum ad perfectos, eorumque
 » estensione in Scholis traduntur¹ ». Ma se molte cose tras-
 lasciò di cui abbondano le logiche scolastiche, ne aggiunse
 però molto saggiamente alcune altre, che mancano in quelle,
 spettanti alla critica.

E siccome ciò era allora una novità, la giustifica osser-
 vando « constans tamen opinio mihi est, certaque sententia,
 » perfectum non esse logicum, quem criticae lateat. Hæc
 » quippe spectari mihi posse videtur, veluti altera Logicæ
 » pars. Nam ut ista in omnibus mentis operationibus diri-
 » gendis, ita illa in uno potissimum regulando judicio tota
 » versatur; nihilque hoc præsertim ævo magis interest no-
 » stra, quam hac potissimum in parte nos recte institua-
 » mus² ». Nella *Metafisica* poi mentre si propone di non
 omettere alcuna di quelle cose, che *ingenuum Metaphysicum latere haud debent*, promette di passar sopra a tutte
 le inutilità e garrulità scolastiche.

Stabilito così l'oggetto delle sue ricerche e fissatine i li-
 miti, viene il nostro autore alla questione del Metodo di
 filosofare. E sebbene a quel tempo il metodo Wolfiano fosse
 quello più seguito nella trattazione delle discipline filosofi-
 che, egli non crede di doverlo adottare, perciocché: « juxta
 » hanc methodum omnia, etsi quam maxime diversa inter
 » se, sub eodem tenore sive formula traduntur, quod certe
 » haud levem tyronibus confusionem parit. Non enim, ut
 » par est, terminorum definitiones discernuntur ab axioma-
 » tis; neque propositiones principales ab iis, quæ sua ve-
 » luti sponte ex ipsis fluunt et derivantur. Nulla quoque
 » mentio eorum fit quæ in oppositum adduci non semel
 » possunt. Neque enim omnia, quæ docet Vir. Cl. certa
 » adeo sunt, tamque perspicua, ut illis refragari nemini

¹ Ibidem.

² Ibidem.

» sine piaculo liceat. Prætereo omnes logicales regulas,
 » omniaque Metaphysicæ principia, exemplis, ex sublimiori
 » etiam Mathesi desumptis, ab eo illustrari. Quod quidem
 » tyronibus quantum negotii facessat, difficile dictu est;
 » atque verum fatear, videtur nimis arduum, neminem pos-
 » se Logicæ studio incumbere, nisi abstrusiores Mathesim
 » profundius rimatus antea sit, in eaque fuerit apprime ver-
 » satus¹ ».

Dimostrati gli inconvenienti del metodo Wolfiano, egli propone in questi termini il suo. Mi sforzerò, dice egli, «quoad fieri potest pro rei conditione, ut Geometras imiter». Quindi premessa la divisione naturale dell'obbjetto da trattarsi, anzitutto dà le definizioni dei termini, di cui si deve avere una cognizione distinta, affinchè ciò che dovrà dimostrarsi dipendentemente da quelli sia chiaramente compreso. Oltre di ciò nella logica alla fine di ogni questione discussa si soggiungono le avvertenze e le regole che emergono dai principii stabiliti, le quali debbono dirigere la mente nelle sue operazioni. Nella Metafisica poi, date le definizioni dei termini e proposti i principii noti per se medesimi che debbono servire di fondamento alle dimostrazioni, se vi ha bisogno, aggiunge le opportune dilucidazioni e di ogni questione importante presenta un riassunto col quale fa conoscere per sommi capi le opinioni dei filosofi più celebri sì antichi che contemporanei intorno alla medesima. E lo stesso pratica nella Fisica. Distinta quindi la questione sotto i suoi vari aspetti, ne fa un esame accurato rigettando ciò che non crede conforme alla verità, ritenendo ciò che gli pare accostarsi di più alla medesima, confermando la sua sentenza col risolvere le obbiezioni che si potrebbero opporre, ed infine raccogliendo le conseguenze che ne derivano e che possono servire di norma alle operazioni della mente, ovvero costituiscono una massima nell'uso della vita

¹ Loco citato.

morale. Insomma il metodo del nostro autore, è il sintetico; il quale se evita in parte l'apparato matematico del Wolfiano, non fa però meno cattiva prova in tutte le questioni che non si risolvono con mere definizioni nominali, e con deduzioni che procedono dall'identico all'identico. Ed o specialmente nella Psicologia che il metodo seguito dal Fortunato è difettoso, come apparirà manifesto dall' esame delle sue dottrine, perciocchè la sintesi non preceduta dall'analisi accurata dei fenomeni che si rivelano alla coscienza, non può condurre che a conseguenze erronee, a confusione di funzioni, ad enumerazione incompleta delle facoltà, ed a cognizione monca e spesso falsa intorno alla natura delle facoltà medesime.

« Quatuor, dice egli, sunt humanæ mentis operationes, in
 » quibus dirigendis logica tota versatur, simplex scilicet per-
 » ceptio, judicium, discursus sive ratiocinatio atque metho-
 » dus. Simplex rei perceptio ea mentis affectio est, qua rem
 » attingimus, quin de re ipsa quidquam a nobis affirmetur vel
 » negetur; ut, cum in ligno soliditatem cogitatione comple-
 » ctimur, et mente retinemus, quin soliditatem cum ligno
 » affirmando jungamus. Ilæc porro *intellectualis* rei
 » *forma*, *spiritualis* ejusdem *imago*, atque exemplar, quod
 » ineffabili prorsus modo in mente excitatur, quoties lumen
 » suum per attentionem in res, quæ sibi occurrunt con-
 » vertit, *species rei expressa*, *verbum mentis* atque *idea* a
 » philosophis dicitur. Cavendum tamen maximopere est ne
 » idea cum ea corporea imagine in cerebro depicta confun-
 » datur, ad quam mens se se convertit, dum absens aliquod
 » sensibile corpus, perinde ac si præsens illud sibi esset,
 » confundatur.

» Duplicem itaque perceptionem quam accurate distin-
 » guamus oportet, alteram scilicet, qua ita res attingitur,
 » ut simul ejusdem quædam corporea imago in cerebro
 » fiat; alteram, qua cognoscitur res nullo prorsus cor-
 » poreo spectro, in quo illam mens contempletur, in sub-

» sidium adscito. Prior *imaginatio*; posterior vero, *intellectio*, *simplex rei notio*, atque *idea*, nuncupatur¹ ».

In queste parole l'autore racchiude tutta la teoria della cognizione: il che non lo mette molto al disopra della Scolastica. Riguardo all'origine delle idee, così riassume le opinioni dei filosofi antichi e moderni. Cartesio, Mallebranche ed i loro seguaci opinanq: « nullam humanæ menti inesse vim
 » qua rerum ideas in se cudat, sed eas omnes ipsi menti communici a Deo, occasione motuum, qui ex sensibilibus rerum appulsu in sensoriis corporis organis excitantur.
 » Peripatetici vero ideas ab intellectu immediate produci, dependenter tamen a phantasmate, sive a corporea quadam, rerum ipsarum imagine, ex organorum sensoriorum immutatione in cerebro depicta. Discrepant tamen, cum de modo agitur, quo mens a phantasmate determinetur. Qui
 » dam enim contendunt, mentem immediate determinari a phantasmate: alii vero intellectum determinari immediate a quadam forma spiritali, quam *speciem impressam* vocant, ab ipsomet intellectu ad præsentiam phantasmatism in se producta ». Esposto così lo stato della questione, prende a dimostrare le seguenti proposizioni:

« 1. Humana mens, congenita sibi vi rerum ideas in se producit; 2. Humana mens ita potest rei cujusvis ideam in se producere, ut ad nullam sit per suam essentiam determinata; 3. Determinativum mentis ad ideas producendas sunt res, quæ per ipsas ideas exprimuntur; 4. Nulla est species rei impressa distincta a phantasmate, per quam mens corpori copulata ad sensibilibus rei ideam producendam immediate determinetur; 5. Notiones rerum incorporearum et insensibilium, quas habet mens copulata corpori, ex cognitione, sive ex ideis rerum insensibilium, innata suavi ab illa eruuntur; 6. Ea igitur est mentis humanæ vis, ea potentia, atque natura, ut ad

¹ Logica pars. prima.

» præsentiam corporeæ imaginis in cerebro depictæ, ideam
 » rei, quam illa imago refert, in se cudat, quin per actio-
 » nem illius imaginis aliquod reale in ipsa mente produ-
 » catur¹». Ma come si spiegano in questa teoria le idee
 universali? La cosa pare facilissima all'autore; perciocchè
 secondo lui « quemadmodum præcisionis (abstractionis) ope,
 » ideas universales ex singularibus excerptit mens, ita ex
 » particularibus generales propositiones deducit quæ *axio-*
 » *mata* nuncupantur²». Egli non si è nemmeno accorto
 che confondeva le idee generali colle universali, gli assiomi
 che enunciano una verità assoluta con le proposizioni
 che esprimono una verità relativa; i giudizi analitici a *priori*
 coi giudizi sintetici a *posteriori*. Nè trova maggior diffi-
 coltà nello spiegare l'origine dell'idea di Dio.

Difatti secondo lui « duplici modo Deum cognoscere pos-
 » sumus, per *positionem* et per *negationem*. Concipitur per
 » *positionem* cum Deo illa tribuuntur prædicata quæ in no-
 » bis, ceterisque rebus perfectionem præferunt; per *nega-*
 » *tionem* vero cum eas omnes imperfectiones ab illo remo-
 » vemus, quas in creaturis deprehendimus³». Queste due
 proposizioni non hanno che un piccolissimo difetto, cioè di
 supporre ciò che è in questione. La questione è questa:
 come si origina nella mente umana l'idea dell'ente perfet-
 tissimo? il dire sommate tutte le perfezioni che si trovano
 nelle creature, rimate dalle medesime tutte le imperfe-
 zioni, quello che resta è l'idea dell'ente perfettissimo, è
 una contraddizione; perciocchè la somma delle perfezioni
 delle creature non è altro che un complesso di perfezioni
 finite, ossia di imperfezioni relativamente all'essere perfet-
 tissimo: è sempre la stessa confusione dell'universale col
 generale, dell'assoluto col relativo. Insomma il concetto del

¹ Metaphysica pars. 2. pag. 304-15.

² Ibidem.

³ Ibidem.

finito può essere occasione alla mente di elevarsi al concetto dell'infinito; ma il pensiero del finito non può contenere in se la ragione del pensiero dello infinito. Questa sola osservazione distrugge tutta la teoria dell'autore sull'origine delle idee.

Dopo ciò parebbe naturale di dire che per lui « nihil est » in intellectu, quin prius fuerit in sensu », difatti egli sostiene che questo principio è solamente falso se s'intende in modo che significhi, « nihil intelligi a nobis posse, nisi » sit huiusmodi, ut sensoria nostri corporis organa afficerentur et immutarentur ». Ma noi non possiamo nemmeno concedergli questa restrizione, perciocchè egli ripetutamente insegna, che: « ex rebus sensibilibus notiones rerum insensibilium mens nostra derivat—Omnis notio rei insensibilis ex sensibilium cognitione eruitur »¹. Ciò che significa che le cose insensibili non si conoscono che per le cose sentite, ossia che niuna cosa è nello intelletto che prima non sia stata nei sensi, e rigorosamente parlando che non sia stata sentita. L'autore che è più condillacchiano che Lockiano nella origine delle idee, è puro Lockiano nella teoria del giudizio. Difatti dopo aver definito il giudizio: « actus, quo unum de alio mens affirmat vel negat, quatenus » sta questa definizione aggiungendo che per giudicare, » opus est: 1. ut simus duarum idearum consci, videlicet » ut nobis innotescat tum id, de quo aliud affirmare volumus, vel negare; tum id, quod illi affirmando conjungimus, vel negando, ab eo removemus; 2. mutua duarum ipsarum idearum comparatio; 3. ut ipsarum idearum habitudo (relazione di convenienza o di discrepanza) menti reluceat »². Colla quale dottrina intorno al giudizio si escludono tutti i giudizi primitivi; e siccome i giudizi primitivi sono quelli che ci forniscono le prime no-

¹ Ibidem.

² Logica pars. 2.

zioni delle cose, la materia dei giudizi secondarii e riflessi, così nella teoria dell'autore come in quella di Locke anche i giudizi secondarii sono impossibili.

La terza operazione della mente è il raziocinio, la quale viene definita per « *illa mentis operatio, qua ignotum ex* » noto colligitur, seu qua ex rebus perceptis ad id quod » non percipiebatur, adducit, seu operatio finitæ mentis, » qua ex nota habitudine duarum idearum ad tertiam, cui » illæ comparantur, earundem habitudo inter se, qua ante » tea ignorabatur, colligitur ». Le quali definizioni presuppongono nel raziocinio una potenza, che non ha in realtà; cioè che realmente per mezzo del raziocinio ignotum ex noto colligatur. Il raziocinio non deduce l'ignoto dal noto ma semplicemente ciò che è ignoto esplicitamente da ciò che è già noto implicitamente; cioè a dire rende esplicito il noto implicito. Nel giro poi delle cose sensibili non è il raziocinio che conduce la mente dalla cognizione del noto alla cognizione di ciò che è intieramente ignoto ma bensì il caso o il genio, l'osservazione, l'induzione, l'ipotesi e la congettura.

La quarta operazione della mente la quale « *ceterarum* » operationum apex est et complementum è il metodo. L'autore non dà alcuna definizione del metodo in generale; soltanto stabilisce che tratterà prima del metodo d'invenzione, poi del metodo d'insegnamento, del metodo di studiare e del metodo di disputare, divisione che si trova pure in tutte le logiche scolastiche. Riguardo al metodo d'invenzione, egli dice che esso, « *est ars disponendi nostras cogitationes,* » ut quantum humane conditio patitur, verum, quod nos » latet, detegamus » e perchè ciò abbia luogo « *omne totum* » dividi debet in suas partes, omne compositum res » solvendum est in sua principia, omnisque effectus ad » suas causas revocandus est ». E per dirigere la mente in queste tre operazioni aggiunge otto regole tratte dalla Logica di Porto Reale. Il Metodo sintetico poi, « *est ars*

» disponendi cognitiones nostras, ut verum nobis jam plane
 » notum palam aliis fiat, nitideque ostendatur. Analytica
 » Methodus est velut ascensus a valle ad montem; synthe-
 » tica vero, quasi a montis vertice ad imum vallis descen-
 » sus¹ ». Quello è il metodo che deve seguire chi cerca
 la verità, questo chi vuole insegnare la verità già trovata.
 Questa separazione assoluta dei due metodi, non è certa-
 mente l'ultima delle ragioni che spiega molti degli erro-
 ri in cui è caduto il nostro autore. È falso che la verità
 si scopra o si debba ricercare solamente col metodo anali-
 tico, come è erroneo il credere che si debba insegnare so-
 lamente col metodo sintetico. L'analisi e la sintesi non sono
 che due istrumenti del metodo; non indicano che due pro-
 cedimenti che si suppongono e si compiono a vicenda; quindi
 tanto l'uno quanto l'altro sono necessarii tanto per inve-
 stigare quanto per insegnare la verità.

Veniamo ora alla Metafisica. Della Ontologia diremo po-
 che parole oltre al ricordare la definizione che ne dà l'au-
 tore, la quale non diversifica dalle definizioni della scuola,
 per cui l'Ontologia « est illa Metaphysicæ pars, quæ de ente
 » generatim sumpto disserit, ejusque affectiones per men-
 » tem abstractas expendit² ».

Notiamo pure che nel trattare questa parte della Filosofia
 l'autore ha mantenuto la promessa di non discorrere di quelle
 cose « quæ, utpote, doctissimorum Virorum calculo, magis
 » subtilia, quam utilia, fuerunt in causa ut Metaphysicam
 » aspernati olim plerique sint et nunc etiam non pauci av-
 » versentur ». Faremo quindi una sola osservazione sulla
 definizione della sostanza data da lui. Egli definisce la so-
 stanza: « id, quod ita recipit aliud a se distinctum, ut ab
 » eo determinetur et perficiatur ». E spiega questa defini-
 zione notando che, « dicitur esse in *subjecto*, quidquid ea

¹ Ibidem.

² Metaphysica pars. 1.

» ratione in alio est, ut ipsum determinet, atque unum a-
 » liquid cum illo constituat ». Una cosa poi in due modi
 può essere in subiecto; cioè: « ut ipsa sua natura exigat
 » in subiecto fieri, in eoque recipi, adeo nempe ut vel pror-
 » sus repugnet, illud sine subiecto fieri, reque ipsa exi-
 » stere, quin sit in subiecto, vel saltem naturæ vires plane
 » excedat quod aut fiat sine subiecto, aut sine subiecto in
 » rerum naturâ reperiatur: Secundo modo ut a subiecto,
 » quod perficit essentialiter non dependeat' ». A questo modo
 l'anima razionale è nel corpo come in subiecto: perciocchè
 non dipende dal corpo tanto da non poter essere per sua
 natura senza il corpo. Ma il colore nel legno, la figura ed
 altre simili qualità sono nel soggetto nel primo modo. Chiamata
 poi: » ens per se existens, illud quod ipsa sua natura, vel
 est reipsa sine subiecto, vel sine subiecto existere potest »
 e tali sono ad esempio, l'angelo, l'uomo, il legno, ed anche
 la mente umana sebbene unita al corpo; perciocchè quelli
 non sono in *subiecto*; questa sebbene unita al corpo, non è
 però di tale natura, che non possa esistere senza il me-
 desimo. Donde raccoglie che l'attributo di sostanza, ossia
 di ente per se esistente è comune univoco a Dio ed alle
 creature. Non neghiamo che l'attributo sostanza inteso in
 questo senso non possa predicarsi di Dio e delle creature,
 come predichiamo l'unità; ma neghiamo che questa defini-
 zione possa applicarsi al vero concetto di sostanza, a ciò
 che *substat accidentibus*. Difatti egli stesso dice che l'at-
 tributo sostanza preso in questo senso non può più predi-
 carsi univocamente di Dio e delle creature; laonde, egli non
 risolve la difficoltà ma la scarta.

Venendo ora alla Psicologia, l'autore stabilisce che tre sono
 le potenze dell'anima razionale, intelletto, volontà, e memo-
 ria. L'intelletto è quella forza dell'anima per cui percepiamo
 le cose, giudichiamo delle cose, conosciute raccogliamo le

¹ Metaphysica pars. 1. 41.

ignote ossia ragioniamo, ed infine disponiamo la serie dei nostri pensieri rettamente sia per investigare la verità che per insegnarla agli altri¹. Ciascuno vede che questa non è una definizione ma bensì una enumerazione delle quattro operazione di cui ha parlato nella Logica. L'autore non aggiunge altro intorno alle operazioni dello intelletto senonchè: « in- » tellectus, quatenus distinguit verum a falso, bonumque a » malo discernit, solet ratio nuncupari² ».

Nel leggere la Filosofia della mente del nostro autore ci siamo più d'una volta meravigliati nel paragonare la sua molta erudizione colla povertà della sua Psicologia. Difatti come conciliare la conoscenza che egli dimostra delle migliori opere filosofiche antiche e contemporanee colle lacune capitali che s'incontrano nella sua dottrina delle facoltà dell'anima e delle loro funzioni? che gli giovò adunque di aver letto Bacone, Galileo, Cartesio, Wolfio, e non ricordarsi che l'ipotesi, la congettura, lo esperimento sono pure funzioni della ragione umana? come dimenticare l'*osservazione* interna ed esterna nei suoi varii momenti di attenzione, di analisi di sintesi di astrazione, di paragone, di generalizzazione dopo aver letto le opere di Galileo; come sostenere che l'induzione non è altro che « argumentatio, qua ex particularibus, recte enu- » meratis, universalis propositio infertur » come affermano gli Scolastici, dopo che Bacone aveva scritto: inductio, qua » procedit per enumerationem simplicem res puerilis est, et » præcario concludit³ ed insegnato, nel medesimo luogo: » at inductio quæ ad inventionem et demonstrationem scien- » tiarum et artium erit utilis, naturam separare debet per » rejectiones et exclusiones debitas; et deinde post negati- » vas tot quot sufficiunt super affirmativas concludere? » Questo capitale difetto di osservazione dei fenomeni psico-

¹ Metaphysica pas 2.

² Ibidem.

³ Nov. org. lib. 1. apl. 105.

logici rende monca, oscura e spesso erronea la sua dottrina, e crediamo che non poco vi abbia anche contribuito il metodo geometrico che egli segue.

La seconda facoltà della mente secondo l'autore è la volontà che è da lui definita « illa facultas animæ, qua aliquid » appetimus vel aversamur, sive est ipsa anima quatenus » unam appetit rem, et alteram fugit¹ ». Epperò due sono gli atti della volontà, *volere* e *non volere*. E dopo molte distinzioni colle solite ragioni tenta di provare che la volontà è libera dalla necessità e dalla coazione. Degli affetti e delle passioni come cause che possono modificare la libertà nel suo esercizio nulla dice. Quindi anche questa parte della sua dottrina lascia molto a desiderare.

La terza facoltà è la memoria, la quale « ea vis animæ » est, qua, independenter ab omni prorsus externorum organorum immutatione, præteritæ rei notitiam ita, quam » primum vult, mens ipsa reprodicit, ut, rem eandem antea » ab se fuisse cognitam, simul sit conscia² ». Perchè la memoria abbia luogo l'autore stabilisce le condizioni seguenti: « 1. ut præteritæ rei notio reproducatur in anima, » quin mutatio in externis sensoriis tunc contingat, secus, » rei perceptio, quæ hinc oritur, non memoria est, sed » perinde atque antea, vera sensatio: secundo, ut conscia sit » mens, rem, cujus notionem reprodicit ab se fuisse cognitam, » tam, secus namque reproductio illius cognitionis non est » memoria, sed reminiscentia³ ». Dal che si scorge che egli fa della memoria una facoltà libera; il che è falso, perciocchè se qualche volta volendo ricordare una cosa, la ricordiamo effettivamente, assai più spesso con tutta la buona volontà di ricordarci, non ci ricordiamo affatto. In secondo luogo non ha alcun concetto della associazione delle idee, e

¹ Pars 2. pag. 353.

² Ibidem pag. 386.

³ Ibidem.

quindi del come una percezione attuale che abbia qualche relazione intrinseca od estrinseca colla percezione che vogliamo richiamare possa essere l'occasione del richiamo; in terzo luogo non distingue gli atti fondamentali di questa facoltà, il richiamo ed il ricordo; in quarto luogo suppone che la memoria sia solamente una facoltà riproduttiva, mentre è anche acquisitiva, attalchè la cognizione dalla identità personale non sarebbe possibile senza la memoria.

A compiere la dottrina intorno alle facoltà insegnata dal nostro autore, bisogna ricorrere a ciò che egli scrive nella Filosofia dei sensi. Ivi enumera cinque sensi esterni e fa una descrizione abbastanza esatta degli organi corrispondenti, e tre sensi interni cioè il *sensus comune* l'*imaginativa* e la *memoria sensitiva*. « Sensus communis, dice egli, qui » etiam *æstimativa* nuncupari solet, est illa animæ facultas » qua omnium externorum sensuum functiones ab anima » expenduntur, earumque differentia percipitur ¹ ». Al senso » comune attribuisce due uffici; 1. attingere *reflexive* sensationem singulorum sensuum; 2. objecta singulorum sensuum inter se mutuo discernere, seu judicare illud, quod » per oculos sentit, ab eo diversum esse quod auribus attingit² ». Sarebbe troppo lungo il notare tutti gli errori contenuti in queste parole; non possiamo tuttavia non rilevare la stranezza di attribuire la funzione del riflettere esclusivamente al senso; oltredichè si confondono le modificazioni del sentimento fondamentale colla coscienza delle medesime, ed infine si attribuisce al senso ciò che appartiene alla intelligenza.

» Imaginatio est ea vis animæ, qua sensibilibus objectorum imagines cerebro *impressas* mens ipsa exterioribus » organis quiescentibus, examinat, componit et dividit³ ».

¹ Philosophia Sensuum Tractatus III.

² Ibidem.

³ Ibidem.

Donde consegue che anche l'immaginazione è una facoltà puramente sensitiva; perciocchè la mente non interviene che per esaminare, comporre e dividere i fantasmi; epperchè confonde l'immaginazione colla fantasia animale ed esclude ogni possibilità di elevarsi alla bellezza ideale, alla perfezione.

Finalmente: « memoria sensitiva vocatur illa vis animæ, » qua externarum rerum vestigia cerebro ex exteriori sensatione impressa, tum sopita, iterum ab ea excitantur, ac » denuo percipiuntur ¹ ».

A compimento della Psicologia empirica del Fortunato, aggiungiamo ciò che egli insegna intorno alla sensazione: » primum itaque quod in sensatione occurrit, est actio ob- » jecti; secundum est passiva externi organi immutatio; tertio, est propagatio quædam hujus externæ motionis ad » cerebrum, sive motio quædam in fibris cerebri excitata; » quarto, est perceptio istius motionis ex objectorum appulsu in exteriori organo exarata, et cerebro communicatæ; quinto, est dolor, vel delectatio, quæ vi unionis » inter animam et corpus, perceptionem passionis exterioris » organi immediatæ consequitur. Sexto, est judicium, quo » mens judicat, id quod sentit esse in organo et in objecto ² ».

Questa analisi abbastanza esatta, ci dimostra che se l'autore invece di attenersi al metodo geometrico avesse nello studio delle operazioni e delle facoltà dell'anima seguito l'analitico, avrebbe sfuggito una grande quantità di grossolani errori.

Parebbe a prima giunta che avendo attribuito al senso la facoltà di giudicare e di riflettere dovesse almeno combattere l'antica opinione spacciata per sua da Cartesio che fa degli animali tanti automi; ma per una contraddizione singolare insegna che: « belluæ vivunt vita vegetante, cum ex alimento » intus accepto nutriantur et crescant; vivunt vita animalis, quatenus vi progrediendi donantur; at non sensi-

¹ Ibidem.

² Ibidem Tractatus III.

» tiva quia nulla illis inest cognitio¹ ». Laonde sebbene dalle cose sopra discorse ci fossimo indotti ad annoverarlo tra i sensisti, confessiamo di non poterlo fare specialmente perchè: « judicare sit in libera potestate animæ (l'autore non lo dice, ma deve intendersi del giudizio riflesso), non » sic autem sentire, dum sensibilibus aliquo objecto afficimur, » et sentire non sit agere sed pati² ».

Nella Teologia naturale notiamo soltanto l'esclusione delle prove metafisiche *a priori* della esistenza di Dio, nel che si dimostra coerente a ciò che insegnò intorno all'origine delle idee, che tutte fa derivare dalla esperienza.

Per non separare materie che non debbono dividersi, sebbene nella esposizione della Psicologia empirica del filosofo bresciano si sia già detto qualche cosa della sua Filosofia dei sensi, stimiamo tuttavia conveniente di aggiungere alcune osservazioni generali intorno alla medesima.

Avvertiamo anzitutto che il concetto che egli si fa della Filosofia dei sensi, la quale chiama anche Fisica, è assai lontano dal concetto che noi abbiamo della scienza medesima. Per l'autore, adunque, la Fisica « è la scienza della natura cioè della compagine di tutte le cose corporee, o sensibili che sono contenute nell'universo³ ». Laonde l'oggetto adeguato della Fisica è il corpo *naturale*, come *naturale*, cioè capace di *moto* e di *quiete*, ed ancora in quanto contiene sotto di se tutti i corpi così *semplici* che *composti*, tanto *viventi* quanto non *viventi*. L'autore dopo questa definizione della Fisica ossia della Filosofia meccanica dei sensi, tesse una breve storia delle opinioni dei Filosofi, da cui ci piace di levare questo passo: « Monarchiam sine » rivali usque ad medium sæculi XVII Aristotelis secta exerceuit, quo tempore Galilæus Galilæi egregius magni

¹ Ibidem.

² Ibidem.

³ Prolegomena in physicam.

» Hetruriæ Ducis mathematicus excusso inveteratæ in Scho-
 » lis consuetudinis jugo novas philosophandi vias tentavit,
 » atque illius sectæ quæ *Recentiorum* dicitur, primus fun-
 » damenta jecit. Hujus vestigiis inherentes plurimi, præ-
 » sertim, Petrus Gassendus et Renatus Cartesius Mechani-
 » cam Democriti philosophiam antea improbatam ac peni-
 » tus obsoletam, suis veluti cineribus excitarunt impiis
 » tamen, quibus scatebat, erroribus plane emendatam¹ ».
 » Dalle quali parole ricaviamo che anche allora in Italia
 non si credeva affatto che la Filosofia moderna fosse inco-
 minciata con Cartesio, e che non fu Galileo che camminò
 sulle orme Cartesiane. Aggiungiamo ancora la partizione
 che fa l'autore della Fisica generale. Egli divide tutta la
 materia in tre parti; nella prima discorre del corpo fisico
 in generale, e combatte l'opinione di Cartesio che ripone
 il costitutivo del corpo nelle tre dimensioni di lunghezza,
 di larghezza e di profondità. Nella seconda stabilisce che
 le affezioni del corpo come corpo fisico sono la gravezza
 la divisibilità la figura, il sito il moto locale, la quiete.
 Nella terza tratta dei principii intrinseci dei corpi natura-
 li, e rigettata l'ipotesi dei principii metafisici, ammette
 quella dei principii meccanici, ossia degli atomi, ritenendo
 che i principii chimici, quali la terra, l'acqua, il sale il
 solfo ed il mercurio possono probabilmente ammettersi come
 principii intrinseci secondarii dei corpi naturali. Nella quarta
 discorre delle qualità sensibili dei corpi, e dimostra che le
 stesse sono accidenti sensibili dei corpi e realmente distin-
 guonsi dalla sostanza dei medesimi, ma nega che quelle
 possano concepirsi come *entità assolute*, cioè possano esi-
 stere senza trovarsi in un soggetto; nella quinta parla dei
 movimenti interni dei corpi cioè della generazione, della
 fermentazione, della corruzione, della organizzazione, della
 putrefazione, della combustione, della traspirazione, della

¹ Ibidem

rarefazione, della compressione e della liquefazione; nell'ultima del moto dei solidi e dei liquidi.

La Fisica particolare poi è divisa in tre parti, delle quali la prima tratta del Cielo e del mondo; la seconda delle meteore, la terza dei viventi corporei. Da questa semplice enumerazione, appare chiaramente che la Fisica pel Fortunato abbraccia poco meno che tutte le scienze di *osservazione*, e di *esperienza*.

Non seguiremo l'autore nello svolgimento della sua dottrina intorno alla Filosofia meccanica dei sensi, ma non possiamo tralasciare di riferire la sua opinione intorno al sistema di Copernico. Dopo aver esposto e combattuto il sistema Tolemaico, passa ad esaminare quello di Copernico; e dimostra che l'ipotesi di Copernico spiega mirabilmente tutti i fenomeni astronomici; ma poi crede che non possa conciliarsi coi fenomeni fisici; e siccome gli argomenti che adduce appartengono oramai alla storia della Fisica, basterà ricordarli perchè subito se ne comprenda la poca solidità. I principali sono i seguenti; primo, la rotazione della terra sul suo asse avrebbe prodotto grandissimi sconcerti sulla superficie della medesima, perciocchè per questa rotazione l'aria doveva rimanere indietro, epperiò avrebbe sempre soffiato un vento impetuoso da oriente ad occidente, il quale avrebbe impedito non solamente agli steli delle tenere piante ma anche ai più robusti tronchi degli alberi di crescere e sollevarsi dalla superficie del sottoposto suolo; e niun animale avrebbe potuto reggersi in piedi non che camminare liberamente in qualunque direzione. Ora tutto questo argomento è distrutto dalla gravità dell'aria atmosferica che involge il nostro globo, la quale gira pure col medesimo. Il secondo argomento è desunto da ciò che se la terra girasse sopra il suo asse da occidente in oriente una pietra che cadesse dall'alta cima di una torre sarebbe animata da una velocità assoluta comune colla terra da occidente in oriente maggiore della velocità assoluta de' corpi che sono

al piede della torre e perciò nel cadere dovrebbe descrivere una curva parabolica; ora l'autore sostiene che ciò non ha luogo e che la pietra nel cadere descrive una linea retta. Ma con sua buona pace ciò è falso, e l'esperienza da lui citata gli sta contro, poichè essa dimostra che effettivamente la pietra cadendo liberamente da un'alta torre si scosta dalla direzione del filo a piombo verso Oriente. E quindi l'aver egli rigettata l'ipotesi copernicana per adottare quella di Ticone-Brahe, mostra che ubbidì piuttosto alla tema di professare un'opinione che sembrava contraria ad alcuni passi della Sacra Scrittura male intesi, che non forse alle proprie convinzioni, ciò che appare ancora dalla troppo debole difesa che egli oppone agli argomenti che stanno contro all'ipotesi Ticoniana.

Riassumendo ora il concetto generale, che ci siamo formati intorno alle dottrine del nostro autore, osserviamo in primo luogo che la parte più pregevole delle medesime, a nostro avviso, consiste nella storia compendiosa ed esatta delle questioni filosofiche più importanti che si siano agitate fino a' suoi giorni; laonde se poco aggiunge di nuovo egli medesimo, fa però conoscere a quale punto era la scienza a suoi tempi. La prima cosa poi che non sappiamo approvare è la divisione della Filosofia, in Filosofia della Mente e Filosofia dei Sensi, divisione che farebbe supporre una indipendenza assoluta delle operazioni mentali dalle sensibili dell'anima umana. Oltredichè è evidente che avendo l'autore posto la Psicologia tra le parti che appartengono alla Filosofia della mente e parecchie teorie di pura Metafisica nella Filosofia dei Sensi, come ad esempio le speculazioni intorno al tempo ed allo spazio, al pieno ed al vuoto ed ai principii costitutivi dei corpi, consegue che col fatto distrusse egli stesso questa divisione. Una seconda cosa che egualmente abbiamo già riprovato è il Metodo geometrico, o sintetico, o di composizione da lui seguito nella trattazione di tutte le parti della Filosofia. Egli, che nega ogni

cognizione a priori indipendente dai sensi e dalla esperienza, costruisce per poco tutta la filosofia *a priori*, cioè la rinserra in un metodo che non conviene che alle scienze pure. Nella dottrina delle idee è stretto Lockiano, eppure ha tanta paura di essere sensista, che non contento di porre una distinzione essenziale tra il giudicare ed il sentire, arriva a dire che « homo et bellua in attributo *animalis* si » animalitas pro principio sentiendi accipiatur, inter se minime conveniunt¹ ». Infine di Cartesio, nella Filosofia speculativa non adotta a rigore che due opinioni, ed ancora le più strane cioè che l'anima risiede nella glandola pineale, e che gli animali sono meri automi, nella Fisica è seguace di Cartesio per ciò che riguarda la teoria dei principii meccanici come costitutivi dei corpi.

Se ora alcuno domandasse perchè abbiamo speso non breve tempo nel leggere i quattro volumi in Quarto in cui sono esposte le dottrine del Padre Fortunato da Brescia, le quali contengono non poche teorie che ci paiono erronee, non avremo difficoltà a rispondere, che ciò facemmo per due eccellenti ragioni; la prima perchè a nostro modo di vedere importa alla storia della Filosofia italiana che è tuttora un desiderato, di far conoscere un autore il quale rappresenta col suo eclettismo un anello intermedio tra la Filosofia antica e la moderna; la seconda, perchè, sebbene nulla insegni di originale, espone con tanta accuratezza la storia delle opinioni dei maggiori pensatori intorno alle questioni più importanti della Filosofia, che dalla sua lettura s'impara specialmente a sceverare ciò che nelle opinioni dei moderni vi ha di veramente nuovo dai molti plagi fatti dai medesimi e specialmente da Cartesio agli antichi; il che non è di poca utilità per ridurre al loro vero valore certe esagerazioni degli ammiratori postumi di Cartesio.

Sebbene le opere di Edoardo Corsini riguardanti la filo-

¹ *Physica part. Tractatus III. diss. 2.*

solia siano state pubblicate nel 1730, cioè qualche anno prima di quelle del padre Fortunato da Brescia; tuttavia abbiamo voluto posporne l'esposizione e l'esame per le ragioni che diremo in appresso. La vita di Edoardo Corsini è abbastanza conosciuta perciò che ne hanno scritto il Fabbroni¹, il Tiraboschi², il Corniani³ ed altri. Laonde accenneremo appena quelle circostanze importanti della medesima, che hanno speciale attinenza colle sue opere ricavandole piuttosto da queste che da suoi Biografi.

Edoardo Corsini nacque in Fanano nelle alpi di Modena nell'anno 1702 da onorata famiglia. Giovanissimo entrò nell'Istituto dei Chierici Regolari delle scuole pie, presso i quali stando a Firenze coltivò con fama di ottimo ingegno tutti gli studi convenevoli allo stato da lui prescelto. Per naturale disposizione si sentiva portato allo studio ed allo insegnamento delle Belle Lettere, ma i moderatori del suo Istituto lo destinarono a quello della Filosofia. E sebbene questo ordine contrariasse non poco la sua inclinazione, tuttavia accettò l'incarico e lo adempiè con zelo e con intelligenza assai poco comune. Le ragioni che lo spinsero a pubblicare il suo corso filosofico sono da lui stesso indicate con tanta ingenuità che meritano di essere trascritte: « maximo si qui-
» dem, dice egli, atque optimo jure omni virium conatu
» mihi enitendum esse sentiebam, ut aliqua saltem ex parte,
» meliorique, qua hactenus poterat, ratione ordinis ejus de-
» cori, et incremento consulerem, qui me a prima ætate
» omni semper studiorum cultu, doctissimorumque præce-
» ptorum institutione ad eam sapientiæ laudem, quam in ipso
» singuli profitentur, ita aluit, excitavitque, ut quid quid
» sum, id omne propemodum ipsi, amantissimisque præce-
» ptoribus meis deberi intelligam: ac merito certe reprehendi

¹ Vita italorum vol. VIII.

² Biblioteca modenese Tom. II.

³ Secoli della letteratura italiana vol. 4.

» posse videbar, nisi memorem hunc, gratumque animum
 » meum sic palam profiterer, ut dum Collegæ mei tum Græ-
 » cis, Latinisque literis illustrandis . . . ipse etiam illorum
 » exemplo incitatus hanc Spartam, quæ mihi contigerat, pro
 » viribus adornarem' ». Dal Fabbroni e dal Tiraboschi sap-
 piamo che egli aveva una sì facile e copiosa facondia nello
 sporre, sì dalla cattedra come nei famigliari colloqui le cose
 anche più difficili, che recava piacere ed insieme meraviglia
 ad udirlo*. Ciò che non riescirà difficile a credersi da qua-
 lunque leggerà le sue opere dettate in istile d'una sponta-
 neità e naturalezza invidiabile e d'una squisita eleganza. Il
 suo vasto e profondo sapere non tardò ad essere conosciuto
 e celebrato dai numerosissimi suoi uditori; laonde istruito del
 merito di lui il Gran Duca Giovanni Gastone, gli conferì dap-
 prima la cattedra di Logica, poi di Metafisica e finalmente di
 Umane Lettere nella università di Pisa. Nulla diremo *dei Fa-*
sti attici, delle Dissertazioni agonistiche, e di molti altri la-
 vori di vario argomento, il cui catalogo può vedersi presso
 il Fabbroni, nè della grande opera intitolata *la Serie dei Pre-*
fetti di Roma dalla sua fondazione sino all'anno secentesimo
 dell'era cristiana, opera piena di profonda erudizione, ed uti-
 lissima per lo studio della storia sacra e profana; ma ricor-
 deremo che il Fabbroni ed il Tiraboschi chiamano il Corsini
 uno dei principali ornamenti del secolo nella letteratura greca
 e nello studio della antichità²; ed il Marchese Maffei lo dice *il*
Principe degli Archeologi. Il padre Edoardo Corsini chiuse
 la sua laboriosa e virtuosa carriera verso gli ultimi giorni di
 dicembre dell'anno 1765 lasciando ai posteri un nome non
 meno celebrato pei suoi scritti che venerato per le sue virtù.

Sono già degli anni parecchi che percorrendo *i secoli della*
letteratura italiana del Corniani, c'incontrammo in questo

* *Logicæ Pærfatio.*

² Loco citato.

³ Loco citato.

passo che leviamo dall'articolo XXXVII consacrato ad Edoardo Corsini: « consegnò al torchio il filosofico corso esposto in » elementi pregevoli. Una singolarità ci ha colpito in questi » elementi, e noi la incontrammo ove l'autore ragiona degli » spiriti puri. Egli assevera rinvenirsi in ogni tempo la » realtà degli ossessi, ed attesta di avere coi proprii occhi » veduta una donna invasata la quale operava prodigi ».

Da queste parole si possono trarre molti insegnamenti. Il primo si è, che se si credesse all'autorità del Corniani bisognerebbe mettere il Corsini nel numero di coloro che osservano superficialmente e sono pieni di pregiudizi; il secondo che se tutto il merito delle opere filosofiche del Corsini si riduce a questa singolarità, sarebbe da compiangere chi s'invogliasse di leggerle il terzo: si è che se mai uno straniero il quale volesse per un caso qualunque consultare il Corniani per conoscere il merito delle opere filosofiche del Corsini, è certo che, dopo questo giudizio, crederebbe di gettare il suo tempo nel leggerle. Un ultimo ammaestramento si è che se in Italia si giudica con tanta leggerezza le opere di esimii pensatori, non dobbiamo meravigliarci che gli stranieri alla loro volta pronuncino che dopo Campanella, l'Italia non ebbe più filosofi, e ci trattino a questa stregua nelle loro opere. Ma la migliore risposta al Corniani sarà l'esposizione e l'esame delle opere filosofiche dell'autore.

Sappiamo dal Fabbri che in principio del suo insegnamento filosofico, il Corsini era stato obbligato ad esporre le istituzioni del Goudin, ed in seguito sostituirvi quelle del Du-Hamel. Ciò che è confermato da lui stesso scrivendo che alcuno forse avrà occasione di meravigliarsi come in questo tempo e luogo egli osi pubblicare delle istituzioni filosofiche, mentre ciò fu già fatto e si sta facendo da autori coi quali egli non può in alcun modo entrare in paragone. Tuttavia anche ammessa la sua inferiorità, crede ancora di poter fare opera non del tutto inutile per diverse ragioni: e primieramente perchè quelle istituzioni dettate per lo più con esclu-

sivismo sistematico non facevano in alcun modo conoscere le opinioni e le ragioni contrarie, contentandosi di giudicarle e condannarle senza averle esaminate; laonde, troppo spesso: « illud ab ingenuo, honestoque veritatis amore quammaxime » alienum esse sentiebam, quod plures offenderem, qui data » opera scriptisque editis, philosophi illius sententiam di- » ruere, atque evertere conarentur, quem nunquam noverant, » vel leviter solum, perfunctorie, ac oscitanter a primo, ut » ajunt, limine, salutaverant¹ ». In secondo luogo riflettendo giustamente che sebbene un sistema filosofico fosse, per supposizione, vero in ogni sua parte non dovrebbe tuttavia impedire a suoi fautori di prendere cognizione anche dei sistemi e delle opinioni degli altri filosofi: comprendeva ancora meno questo esclusivismo, quando si è verificato che nessun sistema nè antico nè recente non solamente non può dirsi immune da errore ma nemmeno scevro da qualche assurdità, e perciò concludeva egli: « solemniter, ut ego opinor, philosophi » nomine is abutetur aut frustra ingenuo veritatis amore se » incendi gloriabitur, qui ita se uni philosopho, vel optimo, » vel sapientissimo mancipaverit, ut alteros negligat; neque » prius eadem ingenii vi, eodemque studio, et industria singulas aliorum omnium opiniones excutiat, ut illam deinde » libere complectatur, in qua uberior veritatis splendor effulserit² ». Dalle quali parole come dall'esame delle sue opere emerge chiaramente quanto poco fosse fondata l'accusa di Cartesianismo fatta al Corsini, di cui parla il Fabbroni, e quanta libertà di filosofare ispirasse il medesimo. Egli professava l'eclettismo in filosofia, ma l'eclettismo illuminato dalla fiaccola della storia e dal lume della sana ragione, eclettismo che lo rende egualmente prudente nella scelta delle opinioni dei filosofi che moderato nel combattere quelle che rigetta.

Riguardo alla forma in cui vuole espone le sue dottrine.

¹ Loco citato.

² Loco citato.

ricordando o indovinando ciò che scrisse il Vico che già si pensava troppo disordinatamente con quelli tanti e tanto sciolti fra loro, *objicies primo, objicies secundo* *, scrive:
 » perpetua oratione, et quam potui, puriori nitidiorique uti
 » malui, quam variis interrogationibus, ut olim Plato, rem
 » conficere, vel ex solemni scholarum ritu, conclusiones,
 » probationes, objectiones, instantias distinguere tum quod
 » eiusmodi perpetuæ orationis genus non Rhetorum modo,
 » sed philosophos etiam esse, neque aliter homines, aliter
 » philosophos loqui oportere certissime noveram. . . . tum
 » quod longe facilius est ex uberiori longiorique ora-
 » tione sensum elicere, quam brevem concisamque fusius
 » exponere * ».

L'aver sbandito l'arida forma scolastica, il non essersi lasciato illudere dall'allettativo del Metodo geometrico, l'aver invece saputo temperare a proposito il procedimento analitico col sintetico, l'aver coll'esempio dimostrato che si potevano trattare le materie filosofiche con stile nel quale non sai se devi più ammirare la chiarezza o l'eleganza, l'aver giustificato il suo eclettismo colla rigorosa discussione dei filosofi antichi e contemporanei, e colla scelta di quelle opinioni veramente provate al crogiuolo di una ragione prudente ed illuminata, ci inducono a dichiarare fin d'ora che il Corsini, non fu un filosofo originale è vero, ma fu pel suo tempo uno degli ingegni più giusti, profondi ed indipendenti, e che fu grandemente benemerito delle scienze filosofiche. E nutriamo fiducia che l'esame delle sue opere confermerà pienamente questo nostro giudizio.

Egli definisce la Filosofia con Cicerone, « rerum divinarum, et humanarum scientiam, cognitionemque, quæ cuiusque rei causa sit » e giustifica questa definizione osservando, che tutto ciò che si concepisce dal nostro intelletto,

* Risposta al Giornale dei letterali di Venezia.*

* Loco citato.

o forma materia dei filosofici studi, è fatto o dall' uomo o da Dio ; epperchè, tutto ciò che veniamo a conoscere per mezzo della Filosofia, meritamente può dirsi opera umana o divina; ed anche potersi dire la Filosofia, la scienza delle divine ed umane cose, perchè sebbene « in pluribus ac fere » innumeris creaturarum generibus divisæ, ac dispersitæ » illæ sint, nobiliori tamen ratione in Deo, vel in homine » effulgeant ¹ ». Divide la Filosofia come i Peripatetici in Logica, Fisica, Metafisica e Morale, e prova che questa divisione è fondata ; perciocchè, se come osserva Cicerone « omnis summa philosophiæ ad beate vivendum refertur, » idque unum expetentes homines se ad hoc studium con- » tulerunt ² » è manifesto che tante debbono essere le parti della medesima, quanti sono gli studi che possono conferire alla felicità e perfezione dell'uomo. E siccome il perfezionamento dell'uomo, risulta dal perfezionamento dello intelletto e della volontà, e « intellectus cognitione rerum, » vel contemplatione veritatis perficitur, voluntas autem honestate morum, et amore boni . . . Hinc ad honestatis » amorem inventa est illa facultas, quæ de vita et moribus, » de virtute et vitio, de libertate, de egiis dissereret, et » Moralis, aut Ethica vocatur. Ad cognitionem autem rerum » inventa est Physica, si corporeæ, et corruptibiles illæ for- » rent; Metaphisica vero si spirituales et incorruptibiles es- » sent, cumque deinde solius naturæ viribus neque perfecta » rerum cognitio, neque morum honestas acquiri posse vi- » deretur, inventa demum est illa facultas, quæ intellectum » nostrum dirigeret, unde Logica vel Rationalis nomen ob- » tinuit ³ ». La partizione della Filosofia in Logica, Fisica, Metafisica e Morale può egualmente dedursi dalla considerazione del suo oggetto; di fatti tante debbono essere le parti

¹ Philosophiæ Historia pag. 5.

² De Finibus 2.

³ Ibidem pag. 20.

della Filosofia quante sono le specie delle cognizioni medesime, ed i generi delle cose che possono essere oggetto della cognizione filosofica; ora: « quæ a nobis cognoscuntur » vel a Deo vel a nobis ipsis producta, sive efformata sunt; » ac si a Deo quidem res illæ productæ fuerint, aut corruptibiles, atque corporeæ, aut incorruptibiles et incorporeæ esse debent; quod si a nobis ipsis efformatae fuerint, » vel ab intellectu, vel a voluntate oriuntur, hoc est ad alterutram hominis facultatem spectare debent¹ ». Laonde le cose corporee e corrutibili formano l'oggetto della Fisica le incorporee ed incorruttibili della Metafisica, gli atti dell'intelletto della Logica, quelli della volontà dell' Etica o filosofia morale.

Siccome nel concetto dell'autore lo studio della Filosofia deve farsi con animo indipendente da qualunque spirito di sistema, ed essere preceduto almeno da una sintesi generale delle varie opinioni filosofiche; perciocchè, le singole parti della Filosofia « quodam communi vinculo et quasi » cognatione quadam inter se continentur², ed inoltre: benignum est et plenum ingenui pudoris fateri per quos profeceris³; cosí è chiaro che tutto ciò non si sarebbe potuto ottenere senza premettere un compendio storico dal quale si rilevasse l'origine, gli incrementi, le parti, la dignità, il metodo della Filosofia e le principali sette filosofiche. E l'autore mantenne la sua promessa abbondantemente aggiungendo alla fine del medesimo compendio una tavola cronologica dei principali filosofi, la quale incomincia con Talete nato l'anno 1. dell'Olimpiade trigesimaquinta e termina con Cartesio morto nel 1650; ed una tavola sinottica rappresentante la serie e le successioni delle varie sette, l'una e l'altra compilate colla diligenza che era da

¹ Ibidem.

² Cicero pro Archia.

³ Plinio Proemio His. Nat.

aspettarsi dall'autore dei Fasti attici e delle Dissertazioni agonistiche.

L'autore definisce la Logica con Cicerone per quella « philosophiæ vel sapientiæ pars, quæ per omnes sapientiæ » partes manat ac funditur » ovvero la scienza che, « ad » ceteras philosophiæ partes ac disciplinas omnes rite et fe- » liciter comparandas aditum præbet ac veluti facem præ- » fert¹ ». Ora questa scienza non per altra cagione essendo stata coltivata « nisi ut illius ope mentis operationes, » quibus in ceteris facultatibus acquirendis utimur ad ve- » rum dirigi possent² », consegue che essa non deve constare solamente di precetti e di leggi, ma principalmente basarsi sull'accurata analisi delle operazioni intellettuali, e valersi dei sussidii della Fisica e della Metafisica nello studio delle operazioni medesime.

L'autore accetta la partizione della Logica secondo le quattro operazioni fondamentali del pensiero, cioè la semplice *apprensione*, il *giudizio*, il *raziocinio* ed il *metodo*, e la divide in logica percettiva, giudicativa, raziocinativa e metodica. Diamo una succinta analisi delle principali dottrine contenute nella medesima.

La semplice apprensione, o percezione è definita per quella « mentis operatio, qua nos aliquid simpliciter apprehendi- » mus, sive concipimus, nihil affirmando vel negando³ ». L'autore avverte che varie sono le opinioni dei filosofi intorno alla natura ed all'origine della percezione, epperò è necessario separare ciò che vi ha di certo da ciò che è incerto, ma in modo che se ne acquisti una cognizione esatta. Stabilisce che molte cose sono da noi percepite in modo che « aliqua rei perceptæ species et imago in nobis effor- » metur ac veluti accuratissime depingatur

¹ Logica pag. 73.

² Ibidem pag. 84.

³ Ibidem pag. 91.

» Nihil est tamen, quo clarius et ubèrius id ostendatur,
 » quam admirabilis illa varietas, ordo, connexio imagi-
 » num, quæ fere incredibilis, somni tempore in nobis ipsis
 » excitatur Illud quoque veluti certum, et
 » experimento facile probatum haberi poterit, quod alia
 » purior longeque nobilior perceptionis vis in homine re-
 » peritur, qua sic ab illo plurima concipiuntur, ut hæc
 » a nulla corporea, sensibili imagine exprimantur: quin
 » etiam rite, vel accurate percipi nequeant, nisi prius ab
 » omni corporea imagine sejuncta fuerint, ut cum verita-
 » tem, pulchritudinem, tempus, Deum concipimus nulla
 » sensibilis imago efformatur, quæ hæc objecta nobis exhi-
 » beat¹ ». La facoltà di percepire nel primo modo si chia-
 ma *Imaginazione*, *Fantasia*, e le immagini, che vengono
 in noi formate ed eccitate, *fantasmi*, *spettri*, *idoli*, *idee*
sensibili sono dette. La facoltà di percepire nel secondo
 modo, dicesi *mente intelletto*, ed i concetti che ne risultano,
 diconsi *intellezioni pure*, *idee*. Accenna quindi che alcuni
 filosofi fanno due facoltà distinte della fantasia e dello in-
 telletto, e quella comune all'uomo ed agli animali, questa
 propria degli esseri dotati del lume di ragione; che altri
 ritengono essere una sola la facoltà tanto d'immaginare che
 di percepire per mezzo delle idee, donde concludono che i
 bruti sono privi dell'una e dell'altra. L'autore non ammette
 questa conseguenza sebbene ritenga che ai bruti non com-
 peta che il primo modo di percepire. Intanto dimostra che
 le immagini debbono distinguersi dalle idee, e che questa
 distinzione ha luogo non solamente quando la percezione ha
 per oggetto cose corporee e cose spirituali, ma ancora
 quando la stessa cosa, lo stesso oggetto corporeo si perce-
 pisce con ordine diverso od in diversa maniera. Difatti egli
 scrive « si Antipodas ita concipimus, ut homines aliquos
 » adversa nostris vestigia prementes, in aliqua corporea

¹ Ibidem pag. 93-94.

» sensibili specie et imagine oculis fere subjectos intue-
 » mur; nulla tamen corporea imago nobis occurret, si An-
 » tipodas ipsos, non inverso deorsum capite, sed erectos,
 » sed perpendiculariter pedibus Telluri insistentes imaginari
 » velimus, quod tamen ab intellectu sine corporeo phanta-
 » smate facile concipitur et explicatur. Sic etiam si trian-
 » gulum imaginari velimus, non solum figuram tribus la-
 » teribus, et angulis comprehensam facile intelligimus, ve-
 » rum etiam lineas et angulos ipsos, veluti nobis impres-
 » sos, et accuratissime delineatos fere intuebimur, quod si
 » chiliogonum cogitemus, intellectus quidem ipsum claris-
 » sime contemplabitur, ac illius proprietates ostendet, nulla
 » tamen clara vel distincta imago formabitur¹ ». Donde con-
 segue che è necessario di ammettere due generi di perce-
 zioni e quindi due facoltà distinte, la fantasia e l'intelletto.
 Stabilita la distinzione tra la imagine e la idea, definisce
 questa per « primum objectum nostræ mentis, sive est il-
 » lud objectum quod proxime et immediate mentis nostræ
 » obversatur² ». Riguardo all'origine dalle idee nota che
 tale questione è una delle più difficili epperiò giustamente
 i filosofi vi si affaticano per risolverla. Ricorda la sentenza
 di Platone per cui tutte le idee sono ingenite alla nostra
 mente, donde il detto « scire nostrum est remi-
 » nisci, dal quale Cicerone ricavò: nihil aliud est discere
 » quam recordari », e che questa opinione già adottata da
 Cicerone e da S. Agostino fu seguita da Cartesio colla dif-
 ferenza però che questi ritenne le idee essere ingenite all'
 l'anima, ma questa non essere eterna, ed inoltre che « spi-
 » rituales imagines a mente percipi non possunt nisi prius
 » ab aliqua corporea imagine excitarentur³ ». Osserva che
 come Aristotile si era levato a combattere la teoria della ori-

¹ Ibidem pars. 97.

² Ibidem pag. 100.

³ Ibidem pag. 102.

gine delle idee innate tra gli antichi, così Gassendi quella di Cartesio nei tempi moderni; laonde per Aristotile ed i Peripatetici come per Gassendi l'intelletto è una tavola rasa, e quindi « nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu; » nunquam anima intelligit, sine corporeo phantasmate ». Dimostrato che le idee di ente, di verità, di giustizia ecc. non possono derivare dalle cose sensibili nè per composizione, nè per ampliamento, nè per similitudine, nè per proporzione, nè per astrazione, conchiude che egli ritiene la sentenza di Platone colle modificazioni di Cartesio. Seguendo la divisione delle idee in *innate*, *avventizie* e *fattizie* definisce le prime « *ideæ innatæ dicuntur quæ cum incorporeæ et spirituales sint, a sensibus acquiri non possunt, nec aliunde oriri quam a Deo qui eas menti impressit; adventitiæ, quæ cum sensibiles, et corporeas res expriment, sensibus acquiruntur; factitiæ denique, quæ cum neque a Deo impressæ, neque sensibus acquisitæ fuerint, ab ipsa mente formantur* »¹.

Riguardo alla natura dell'oggetto a cui si riferiscono le idee, le divide in idea della cosa, in idea di modo della cosa, ed in idea della cosa modificata. Siccome gli oggetti delle idee sono o semplici o composti quindi una seconda divisione delle medesime in *semplici* e *composte*. Esempio delle prime sarebbero le idee di volere, non volere, di giudicare, di concepire, di esistenza, di verità, di bontà, di unità ecc. . . delle seconde, di uomo, di animale, di pianta, di filosofo, di moto accelerato ecc. La mente è dotata del potere di scomporre le idee composte, e questo potere dicesi *precisione* od *astrazione* la quale è quella operazione dell'intelletto per cui si distingue e si separa la cosa dalla sua modificazione, od una cosa da un'altra, e ciò in tre maniere cioè 1. « si separetur res ab alia re; 2. si separetur res a modo; vel modus a re; 3. si separetur mo-

¹ Ibidem pag. 408.

dus ab alio modo¹ ». Donde risulta un'altra divisione delle idee in adeguate ed inadeguate; sono adeguate quando « no-
 » bis exhibent partes, ac entitates omnes, quæ in aliqua re,
 » vel objecto reperiuntur », laonde idee veramente adeguate per noi sono soltanto le idee semplici; perciocchè le idee composte difficilmente possono essere ridotte nei loro elementi semplici per mezzo della precisione ossia della analisi. Come l'analisi risolve le idee composte in semplici così l'astrazione generalizzando dalle idee singolari e particolari ricava le generali; e la sintesi componendo dalle idee generali forma le particolari e singolari. L'autore non si pronuncia intorno alla natura degli universali e si contenta di stabilire che « *Universale est unum respiciens multa* », e che una cosa può dirsi universale, o come *causa*, o come *esemplare*, o come *essenza*; quindi « aliud univer-
 » sale dicitur in *caussando*, quod fit unum aptum caus-
 » sare multa, aliud in *ræpresentando*, quod aptum sit
 » plura ræpresentare; aliud denique in *essendo*, quod fit
 » unum aptum inesse multis, et affirmari vel prædicari de
 » illis ». Le idee considerate in se stesse sono o *chiare*, o *confuse*; l'idea chiara è quella che « vividum, ut ita di-
 » cam, sui sensum nobis imprimit », l'idea chiara poi è distinta se « aliquid unum a ceteris omnibus perfecte sejun-
 » ctum exhibet, ut minime cum iis confundi possit »; ob-
 » scura « quæ menti cogitanti non statim apparet; confusa
 » quæ multa simul permiscet² »; epperiò ogni idea distinta è anche chiara; ogni idea confusa è pure oscura. E finalmente l'idea distinta è *completa*, « si partes omnes, quæ
 » in objecto continentur, exhibeat », *incompleta*, « si ali-
 » quas solum partes exprimat³ ». Donde consegue che la percezione delle idee, chiare, distinte, complete, implica la

¹ Ibidem pag. 116.

² Ibidem pag. 133.

³ Ibidem pag. 134.

percezione egualmente chiara e distinta di altre idee che hanno con quelle un'intima connessione ; « ut proinde in » clara, distinctaque rei alicuius idea etiam modus, et pro- » prietas illa, quæ cum ipsa re per ideam expressa con- » nectitur quodammodo effulgeat; atque inde veritas et evi- » dentia propositionum illarum dependet, quæ *Axiomata*, » *Dignitates*, *Pronunciata*, *Prima cognitionis principia*, » *Effata* dici solent' ». Riguardo alle idee oscure e confuse, osserva giustamente che esse derivano da due cause cioè dai pregiudizi dei sensi, dell'autorità e dal dar corpo alle astrazioni ; e principalmente dalle analisi imperfette. Laonde se la confusione e la oscurità proviene dalla prima causa, bisogna porvi riparo spogliandosi dai pregiudizi ; se dalla seconda, col mezzo della attenzione, della riflessione e della classificazione delle idee la quale si ottiene « si va- » rias res simul permixtas ita distinguamus, ut illarum sin- » gulas in propria veluti capita, aut classes distribuamus, » ut unum deinde ab alio sejunctum percipi, deprehendique » possit » ».

Riguardo alle categorie di Aristotile l'autore osserva, che le medesime, « 1. paullo liberius effictæ videntur, cum plu- » rima certe contineant, quæ non vera entium genera, sed » solæ denominationes extrinsecæ dici debeant. 2. si deno- » minationes omnes vel modi extrinseci admitti deberent, » jam non decem, sed infinita propemodum entium genera » admitterentur. 3. Aristoteles in Prædicamentorum series » varias substantiarum et accidentium species enumeravit, » neque tamen ens, veluti supremum commune genus ex- » pressit, ut proinde species, omisso genere enumeraverit. » Plurima, denique ex prædicamentis illis, quæ ab Aristotele enumerantur ad unum aut certe ad pauciora numero » reduci poterant, ut minor proinde illorum numerus ad-

* Ibidem.

» Ibidem pag. 137.

» mitti debuerit' ». Abbiamo forse insistito troppo lungamente sopra la teoria delle idee esposta dal Corsini: ma ciò fu fatto avvedutamente per dimostrare, 1. che il metodo risolutivo propugnato dall'Acconzio trovò un valente interprete nel Corsini; 2. che non vi fu bisogno di Kant perchè in Italia si continuasse la critica delle categorie di Aristotile incominciata dal Valla.

Ritenendo l'autore che la percezione sia separabile dal giudizio, non è meraviglia che lo definisca « *mentis operationis ratio, sive cogitationis species, qua convenientes ideas affirmando conjungimus, vel repugnantes negando sejungimus* ». Ma sebbene il giudizio « *ex duabus vel etiam pluribus ideis componatur . . . tamen unico mentis actu, vel operatione perficitur* »¹. Stabilisce che niuno errore può cadere nella percezione, ma non così nei giudizi. La ragione che egli adduce consiste in ciò che nella percezione, la mente nè afferma nè nega. Questa ragione è falsa perchè è falso il concetto che l'autore si è fatto della percezione. La percezione non può separarsi dal giudizio primitivo, e come la percezione è infallibile; così infallibile è il giudizio primitivo. L'errore non può cadere che nel giudizio riflesso o secondario. Se nel giudizio primitivo che ha luogo spontaneamente potesse cadervi errore; l'errore sarebbe inevitabile ed impossibile a correggersi. E le regole medesime che suggerisce l'autore per preservarci dall'errore convengono al giudizio riflesso, ma sarebbero assurde se si riferissero al giudizio primitivo. « *Intellectus, dice il Corsini, nihil de re percepta judicet nisi prius voces aut ideas, quibus judicium ipsum componitur, accuratissime perpenderit* ». Il che si ottiene col sottoporre ad accurata analisi le idee oscure e confuse: la quale analisi richiede profonda attenzione, serio esame, costanza nelle ricerche,

¹ Ibidem pag. 141.

² Ibidem pag. 136.

tranquillità fisica e morale. A queste virtù si oppongono la precipitazione nel giudicare, i pregiudizi nascenti dalla educazione, dagli studi e via discorrendo; infine le passioni: e per correggere tutti questi vizi, propone ottimi rimedii.¹

Non daremo la classificazione che egli espone della proposizione; diremo piuttosto che essa lascia ben poco a desiderare anche confrontata con quelle dei logici moderni più accurati.

« Ratiocinatio, sive discursus est cogitationis species,
 » qua judicium aliquod ex alio judicio sibi connexo vel ex
 » pluribus aliis infertur. Hinc fortasse censeri potest ratio-
 » cinationem ipsam nihil aliud esse quam nobilius aliquod,
 » magisque compositum judicii genus, quo mens nostra ju-
 » dicio aliquod cum alio judicio comparat; atque prout
 » unum alteri convenire, unum in alio contineri deprehen-
 » derit, unum ex alio deducit. Simplex tamen et unica est
 » ejusmodi mentis operatio, quod licet plura judicia com-
 » plectatur; omnia tamen ut simul unita, vel solum potius
 » illorum connexionem, ac dependentiam considerat, quate-
 » nus unum ex aliis oritur, atque in aliis etiam quodam-
 » modo continetur² ». Colle quali parole, il Corsini, indica chiaramente che il giudizio dedotto deve essere contenuto implicitamente nelle premesse, e che tutta la forza del raziocinio consiste nel rendere noto esplicitamente ciò, che era già noto implicitamente. Il che è molto lontano dal concetto che ne aveva il Fortunato da Brescia, il quale insegna che per mezzo del raziocinio si può passare da ciò che è noto a ciò che è per tutti i versi ignoto.

Riguardo all'invenzione del mezzo termine trova che servono a ben poca cosa le regole proposte dalla Logica peripatetica, perciocchè « ut ingenue loquar, dice egli, hanc
 » de argumentorum inventionem doctrinam inutilem esse ma-

¹ Ibidem pag. 163.

² Ibidem pag. 213.

» nifeste demonstrat exiguus illius per tot sæcula, quibus
» inventa fuit, et in scholis tradita usus¹ ».

L'autore dopo aver definito il metodo « via brevis, aut
» ordinata ratio inveniendi veri, ipsiusve, cum inventum
» fuerit, exponendi », si propone la questione se il metodo costituisca una quarta specie di pensiero da tutte le altre distinta, oppure no: esaminate le ragioni che si adducono pro e contro, conchiude « verissimile est tamen methodum a ceteris cogitationis speciebus distinguere non oportere, ma piuttosto: tanquam nobilior, ac reflexa magis, » sive composita iudicii species haberi commode poterit² ». Accetta la solita divisione del metodo in analitico e sintetico, e dà la preferenza al primo nella ricerca della verità, mentre propone il secondo nell'insegnarla. Insomma l'autore in questa ricerca confonde il metodo col procedimento, quindi l'oziosa questione se il metodo costituisca una quarta operazione della mente oppure no; e quel che è peggio crede che il processo analitico non serva che per investigare la verità ed il sintetico per insegnarla. Il metodo non è una quarta operazione della mente; ma è un complesso di regole; il metodo non è nè una pura analisi nè una pura sintesi; l'analisi e la sintesi sono due funzioni della ragione, sono due processi del metodo; e come la sintesi riflessa che non è preceduta dall'analisi non può avere alcun valore scientifico; così l'analisi che non è seguita dalla sintesi frantuma la verità e non può essere di alcun vantaggio alla scienza. Il metodo filosofico non può essere esclusivamente o analitico o sintetico; ma deve usare dei due procedimenti secondo il bisogno tanto nella ricerca quanto nell'insegnamento della verità.

— Il Corsini termina la sua Logica con una breve confutazione dello scetticismo e col proporre le regole del cri-

¹ Ibidem pag. 252.

² Ibidem pag. 263

terio della verità il quale è da lui risposto nell'evidenza sensibile e razionale.

Veniamo ora alla Metafisica. L'autore discostandosi dalla partizione ricevuta, la divide in Ontologia, ossia scienza dell'ente in genere, in Etiologia, ossia scienza delle cause, ed in Pneumatologia ossia scienza degli spiriti, suddividendo quest'ultima in Psicologia, in Angelologia ed in Teologia naturale. I filosofi in generale fanno della Etiologia una parte della Ontologia; e crediamo con ragione. Perciocchè l'Ontologia per Corsini essendo la scienza dell'Ente in genere e delle sue affezioni, deve considerarlo come *principium essendi, principium caussandi, e principium cognoscendi*. E siccome molte questioni che spettano alla Metafisica furono da lui trattate nella Fisica generale, per amore di brevità e chiarezza, noi le esamineremo esponendo succintamente alcune delle sue dottrine metafisiche.

Dalla Ontologia rileviamo che il Corsini insegna che le essenze sono eterne ed invariabili. Ammette che i primi principii delle nostre cognizioni sono i pronunciati del senso comune. Combatte l'opinione di Cartesio dove stabilisce che il *cogito ergo sum* debba porsi come il primo principio del conoscere. Imperocchè ciò che Cartesio stabilisce in un luogo come principio, nelle ultime sue opere riconosce che è una illazione la quale suppone una maggiore certa, cioè che « operari supponit esse; operari sequitur ad esse; » quod nihil operari potest nisi prius sit »: negando la quale premessa o mettendola in dubbio non può più dedursi alcuna conseguenza.* È precisamente il ragionamento che ripete il Millet per confutare il Saisset.

Stabilisce che il primo principio delle cognizioni umane deve riporsi nel principio di contraddizione da cui si deducono per immediata illazione i pronunciati del senso comune.

* Metaphysica disp. 1.

Riguardo alla Psicologia, le opinioni del Corsini intorno alle facoltà dell'anima umana ed intorno alla natura, origine ed essenza della medesima, sono le seguenti:

Egli divide la facoltà dell'anima in razionali e sensitive, quelle riduce all'intelletto, volontà e memoria, queste al senso esterno ed al senso interno; cominciamo dalle ultime.

» Sensus est potentia, vis, et facultas, qua corporeum
 » aliquod objectum percipimus, sive cognoscimus.... sensatio
 » fieri in nobis nulla potest, nisi in nobis ipsi sentiendi vis,
 » sensorium rite dispositum, et exterius aliquod objectum
 » sensibile reperiatur¹. Segue la solita distinzione del senso esterno nel senso dell'udito, della vista, del gusto, dell'olfato e tatto, ed una spiegazione del modo con cui operano questi cinque sensi.

I sensi interni sono tre, l'immaginazione, l'estimativa e la memoria sensitiva, che egli colloca nel cervello, in modo che: « imaginatio in anteriori cerebri parte; in media sensus
 » communis; in posteriori denique memoria²; l'immaginazione o fantasia, è quella forza o facoltà, per cui: exter-
 » narum rerum imagines exteriorum sensuum ope ad ce-
 » rebrum usque delatas impressas, sibi que fere depinctas re-
 » tinet³; l'autore nega che per richiamare queste immagini sia necessario, come opinava Gassendi, che rimanessero impresse come in un papiro nelle implicature del cervello, oppure, come affermava Cartesio, che ciò provenisse dal riprodursi nella glandula pineale, sede secondo lui dell'anima, la stessa vibrazione che si era già prodotta nella prima percezione. Perciocchè è falso che la glandula pineale sia pensile e facilmente mobile; in secondo luogo non è dimostrato che i nervi abbiano la loro origine nella glandula pineale; epperò ritiene che: ut aliqua res ab anima in cerebro cognita
 » iterum cognoscatur, non plane requiritur ipsius vestigium,

¹ Physica part. Tract.

² Ibidem.

» et imaginem in cerebro supercesse, sed potius motum eum-
 » dem, qui semel in spiritibus (nervis) fuerat excitatus,
 » iterum excitari¹ ».

La memoria sensitiva è quella forza, potenza o facoltà
 » quæ rem aliquam antea nobis cognitam animæ iterum exbi-
 » bet, eandemque rursus sensationem in illa producit, quæ
 » jam pridem objecti corporis præsentia producta fuerat». Epper-
 ciò perchè la memoria abbia luogo è necessario che gli
 spiriti animali siano agitati in una certa maniera da produrre
 la stessa vibrazione od una vibrazione simile a quella da cui
 era stata modificata l'anima quando percepi per la prima volta
 l'oggetto; donde deduce che la memoria non è una facoltà
 dipendente dalla volontà e che non possiamo ricordare nulla
 di ciò che già abbiamo prima conosciuto, se prima non si
 riproduce quel moto degli spiriti animali nel cervello. La
 passività della memoria è pure dimostrata dal fatto che spesso,
 non volendo, ricordiamo certe cose, anzi siamo perseguitati
 dalla loro ricordanza. Tuttavia se la memoria non è nella di-
 pendenza della volontà, possiamo però dirigere la nostra at-
 tenzione sopra quelle cose che hanno una qualche relazione
 a ciò che vogliamo ricordare².

» Judicium, Aestimativa, Sensus communis, est facultas
 » illa, qua variæ variorum sensuum imagines inter se mutuo
 » conferuntur, atque de rerum magnitudine, motu judica-
 » tur». Perciocchè se anche la più tenue percezione, se
 qualunque giudizio, devesi riferire all'anima, è adunque l'a-
 nima quella che giudica, paragona, sente le comuni immagini
 dei sensi. Donde l'autore conchiude, che possa ritenersi come
 più verosimile che l'anima risiedendo nel cervello, in esso
 percepisca i moti degli spiriti eccitati dagli oggetti esterni,
 ma con tal legge, « ut dum spirituum motum primum exci-
 » tatum percipiat, sensus communis, aestimativa, iudicium

¹ Ibidem.

² Ibidem pag. 278.

» vocetur; dum ita indifferens, et apta est, ut eandem rursus
 » rem percipere possit, ejusdem rei cognitæ imaginem, ac
 » phantasia, vel Imaginatio appelletur; dum vero rem antea
 » perceptam iterum percipit memoria nominetur¹ ».

Le potenze razionali dell'anima possono secondo l'autore ridursi tutte all'Intelletto, alla Volontà ed alla Memoria. L'Intelletto è quella facoltà o potenza: « qua res incorporeas percipimus, sive quæ *ens, et modum entis*, cognoscit ». Rigetta la distinzione peripatetica dell'Intelletto *agente* e *paziente*, e quindi le *specie impressæ* e le *specie espressæ*, quelle come appartenenti all'Intelletto paziente, queste all'Intelletto agente. La ragione principale sta in ciò, che le idee non potendosi acquistare per mezzo dei sensi, nè trovarsi come involte nei fantasmi, ma essendo ingenite allo Intelletto stesso, consegue che questo Intelletto agente, il quale dovrebbe trarre fuori le idee dai fantasmi e dalle immagini, diventa affatto inutile. Tuttavia se rigetta l'Intelletto agente dei Peripatetici, non crede però che l'Intelletto sia solamente una facoltà passiva, ossia una facoltà ricettiva, a quel modo che dicesi dell'occhio, oppure d'uno specchio. Perciocchè l'Intelletto non solamente è una facoltà ricettiva, ma ancora *percettiva, cogitativa, contemplativa*; quindi non è facoltà meramente passiva, ma ancora attiva in senso ben diverso da quello dei peripatetici.

La seconda facoltà razionale è la volontà, la quale si definisce la potenza di *appetire* o di *avversare*. Come la volontà dipende dallo Intelletto, giusta l'adagio: « nihil volitum, » quin præcognitum »; così l'Intelletto dipende dalla volontà in quanto all'applicarsi a questa od a quella cosa. Ma della volontà più largamente nella morale.

La memoria dipende in parte dall'Intelletto in parte dalla volontà e si può definire: « facultas illa, qua res antea cognitas iterum cum volumus, contemplamur, ut eadem ni-

¹ Ibidem pag. 280.

» mirum in nobis cognitio juxta voluntatis arbitrium ex-
 » citetur, quæ pridem producta fuerat »¹. L'autore che parlando della memoria sensitiva aveva riconosciuto che non dipende dalla volontà, ora invece afferma che la memoria è una facoltà attiva, senza riflettere che le stesse ragioni militano tanto per la memoria sensitiva quanto per la razionale.

Le facoltà primarie, cioè l'intelletto e la volontà possono ricevere delle modificazioni, le quali prendono il nome di abiti o virtù; esse si dividono in intellettuali e morali secondo che si riferiscono all'intelletto od alla volontà. L'abito poi non è altro che: « perfectio quædam, ac dispositio, qua a-
 » nimi, vel mentis humanæ substantia in operando perficitur,
 » ac adjuvatur ut facilius, promptius, alacrius atque dele-
 » ctabilius operetur, unde commune effatum: ex frequentatis
 » actibus fit habitus »².

Diamo ora l'opinione dell'autore intorno alla natura, alla origine dell'anima umana ed al commercio dell'anima col corpo. Riguardo alla natura, rigetta l'opinione materialistica; e definisce l'anima: « spiritualis substantia cogitandi capax » regendoque corpori destinata ». Non ammette con Cartesio che l'essenza dell'anima consista nell'attualità del pensiero, ma riconosce che il pensiero è un carattere che distingue l'anima umana da tutte le altre cose, e che nella attuale cogitazione risulga vieppiù la sua divina origine. Quanto poi all'origine dell'anima stessa ritiene che: « tunc temporis a
 » Deo creari, vel e nihilo educi, quo corpori jam organizato conjungitur »³. Riguardo alla sede dell'anima il nostro autore, dopo aver esaminato le varie opinioni dei filosofi e vagliate le loro ragioni, si pronuncia apertamente contro l'opinione cartesiana, che la ripone nella glandola pineale; e sebbene non lo affermi apertamente, pare che inclini a

¹ Pysica part. Tractatus II.

² Ibidem pag. 330.

³ Ibidem pag. 298.

riporta nel cervello, specialmente appoggiandosi al fatto che la sensazione non può aver luogo se non arriva per mezzo dei nervi a far impressione in quello. Riguardo al commercio dell'anima col corpo, propostasi la questione, non si dissimula la sua difficoltà; delle opinioni degli antichi esamina solamente quella dei peripatetici, e la rigetta e pare che inclini a quella degli occasionalisti, ed anche all'armonia prestabilita di Leibnizio¹. La quale cosa può sorprenderci, mentre in tutte le altre quistioni oscure e dubbiose, fedele ad un suo precetto esposto nella logica, per lo più si astiene dal pronunziarsi quando non abbia tali ragioni che possano sciogliere tutti i suoi dubbi, come appunto fece nella questione, se i bruti siano meri automi, oppure siano dotati di anima vivente. Vero è che dal modo con cui espone gli argomenti pare che cerchi di conciliare le due sentenze con una via di mezzo, ammettendo che l'anima sensitiva non è corpo nè spirito, ma una certa perfezione sostanziale che rende il corpo vivente e sensiente, e quindi che muore bensì col corpo, ma rende l'animale vivente capace di cognizione corporea. Tuttavia conchiude con Cicerone: « harum sententiarum, quæ » vera sit aliquis Deus viderit, quæ verissimillima magna » questio est² ».

Dalla esposizione sommaria delle dottrine psicologiche del Còrsini emerge chiaramente che la classificazione delle facoltà dell'anima umana è incompleta, e che la separazione delle facoltà sensitive dalle razionali è arbitraria; perciocchè l'anima essendo una sostanza una e semplice non è un *totum* ma un *omne*, non ammette separazione tra le facoltà, ma semplicemente divisione. Quindi malamente l'autore ammette due memorie, una puramente sensitiva e l'altra puramente razionale; la memoria è una facoltà complessa, sensitiva insieme e razionale; non è passiva in quanto sen-

¹ Ibidem pag. 323

² Ibidem pag. 410.

sitiva, ed attiva in quanto razionale; ma passiva come facoltà complessa. Riguardo poi all'imaginativa il ridurla alla sola potenza di riprodurre i fantasmi degli oggetti sensibili, è un disconoscerne la natura, è un negare il dominio delle idee di bellezza e perfezione nelle belle arti. E Raffaello che si intendeva di ciò, scriveva al Castiglione che il pennello non sapeva ritrarre quella bellezza che vagheggiava colla sua potente imaginazione; e Leonardo da Vinci nella famosa Cena lasciava imperfetta la testa del divino maestro perchè, come afferma egli medesimo nelle sue memorie, non aveva potuto trovare quel tipo che rispondesse al concetto che voleva riprodurre nelle sembianze del Salvatore. Di più l'*estimativa* o senso comune non è una facoltà, ma bensì una funzione della intelligenza riflessiva, cioè la coscienza; ed il giudizio è un'altra funzione della intelligenza e non del senso. Inoltre non si fa cenno dell'istinto, nè della sensibilità fisica. Insomma la Psicologia sperimentale pel nostro autore è piuttosto un tentativo che una scienza; e per convincersene basterebbe paragonarla colla Antropologia in servizio della morale dell'illustre Rosmini.

Diciamo ora poche cose della Angelologia e della Teologia naturale.

L'autore confessa fin da principio che farà forse meravigliare più d'uno che egli osi di trattare in Filosofia degli spririti creati puri. Ma aggiunge che non si meravigliarono però di trattarne filosoficamente i Caldei, gli Assiri, i Persiani, Pitagora, Socrate, Platone, Aristotile, e quindi ritiene che una Metafisica compiuta non può passarsi di questa trattazione. Ciò premesso, ne dimostra l'esistenza, 1. dalle esigenze dell'ordine universale; 2. dalla convenienza che Dio si serva dei medesimi per dirigere i moti dei corpi celesti, giovare, assistere, punire gli uomini; 3. stabilisce che la loro esistenza è provata « non superioribus modo coniectura » ris, sed plurimis quoque phaenomenis et effectibus, praesertim vero ex energumenis et ex obsessis » la cui esistenza

è comprovata da innumerabili testimonianze di scrittori. E sebbene egli confessi di non credere a tutti gli esempi addotti, tuttavia non pensa che si possa in buona fede negare in fascio le testimonianze di uomini serii e dotti, senza distruggere la storia; ed aggiunge (ecco la singolarità da cui fu colpito il Corniani ed anzi l'unica cosa che disse intorno alle opere filosofiche del nostro autore): « Itaque ne-
 » gari non poterit obsessos aliquos, et energumenos re-
 » periri, sive plurimos, ex motibus, et affectionibus antea
 » memoratis, in hominibus observari; aut si cui fortasse
 » negare liceat, mihi certe non liceat, qui nuperrime vi-
 » derim mulierem non miris modo corporis agitationibus
 » contorqueri, secreta cordium, de quibus interrogabatur,
 » prodere, accensas remotissimasque faces, dum juberetur
 » extinguere, patrii solum idiomatis gnaram latine et gal-
 » lice, clare, apposite, nitide, distincteque respondere; duode-
 » cim denique characterum species, quas a duodecim scri-
 » bentibus efformarentur, cum neque legere, neque scribere
 » prorsus sciret, exarare, quibus variorum spirituum, qui-
 » bus obsideri jam dixerat, nomina, vires, munerum, ine-
 » undi foedera aliaque id genus explicabat »¹. Abbiamo vo-
 luto recare l'intero passo del Corsini per metterlo a riscon-
 tro colla meraviglia del Corniani. Può darsi che il Corsini
 sia stato tratto in inganno, ma non può recar meraviglia
 che un uomo dotto come il Corsini deducesse da ciò che
 egli aveva veduto coi proprii occhi, udito colle proprie o-
 recchie un argomento per sostenere l'esistenza degli spiriti
 creati puri. E le particolarità addotte dal Corsini provano
 pure che difficilmente vi poteva essere inganno, sebbene
 possa ammettersi una causa diversa per ispiegare il fatto.
 L'insegnamento che vorremmo dedurre da ciò sarebbe che
 prima di giudicare un autore se ne dovessero aver ponde-
 rate tutte le dottrine e non legicchiato qualche frontispizio,

¹ Metaphysica disput. 11 Cap.

o qualche proposizione staccata dagli antecedenti, e dai conseguenti.

Il Corsini ammette pure la divisione di angeli buoni e di angeli cattivi, ed una gerarchia tra i medesimi; quanto agli uffizii dei primi cita quel passo degli inni orfici in cui si dice.

» Throno tuo ignito adstant laboriosi

» Angeli, quibus cura est quemadmodum a mortalibus

» omnia gerantur.

Ciò che aggiunge intorno agli angeli essendo specialmente desunto dalle sacre scritture non crediamo che debba entrare in una disquisizione puramente filosofica.

Dalla Teologia naturale rileveremo solamente che l'autore ammette la validità della prova a priori desunta: « ex perfectissimæ naturæ conceptu, quam ex maiori minorique rerum perfectione deducimus »¹. Nel resto della sua Teologia naturale non si eleva al disopra delle cose che s'insegnavano al suo tempo, specialmente dagli scolastici. In una cosa però si mantiene fedele alla tradizione della Filosofia italiana, ed è nell'impugnare la *scienza media* del *Molina*.

Ma citiamo le sue parole: « Molina, alique plurimi ut humanæ libertatis arbitrium salvarent, existimarunt, res esse futuras independentes a divino decreto, ex solo voluntatis humanæ arbitrio, ut proinde Deus qui admirabilem, ac infinitam cognitionem, vel, ut inquiunt ipsi, *super comprehensionem* habet, ab æterno cognoverit, quid in illis circumstantiis voluntas hominis sine ulla Dei motione, vel prævio concursu, sed solis arbitrii viribus esset factura; deinde vero invariabili suo decreto decreverit ea esse futura quæ jam in caussis creatis, idest in humanæ voluntatis viribus, et arbitrio futura esse cognoverat. Atque in hac ipsa hypothesi, ex qua arcana divinæ prædestinationis doctrina dependet, clarissime apparet quod aliqui desti-

¹ Theologia nat. pag. 389.

» nantur ad gloriam intuitu bonorum operum, quæ hac scientia media Deus ab æterno cognoverat illos esse facturas
 » alii excluduntur ab illa, quod ab æterno Deus ipsorum « peccata cognoverit »^{*}. Forse taluno si meraviglierà che noi ci occupiamo in queste miserie dopo i lumi apportati nella Metafisica da Kant, Fichte, Schelling e Hegel, i quali a detta di molti hanno fatta ragione di tutte le quisquiglie scolastiche e risolti tutti i dubbii, sicchè quando si sa che il nulla e l'essere ben lungi dall'escludersi si conciliano mirabilmente nel *divenire*, debbonsi ritenere tutte le altre quistioni come perditempi ed arzigogoli. Noi invece abbiamo la dabbenagine di credere che le teorie Hegeliane ben lungi dal risolvere le questioni metafisiche abbiano resa impossibile qualunque soluzione, e ripetiamo con Cicerone che il conciliare la prescienza di Dio colla libertà umana sia una quistione oltremodo difficile; epperciò anche i tentativi fatti dalle varie scuole meritino uno studio particolare. Laonde, senza tener conto delle meraviglie di chicchessia, continueremo a citare il Corsini, tanto più che le stesse cose dette da altri in un latino barbaro, prendono nei suoi scritti una forma, per quanto è conciliabile colla novità dei concetti, meno lontana dall'indole della lingua latina.

» Alii vero opinantur Deum hæc futura contingentia cognoscere non in caussis ipsis, vel hominum voluntate, sed
 » potius in divino decreto, non quidem posito, sive formato,
 » ut Thomistæ volunt, sed statim ponendo.

» Alii futurorum contingentium cognitionem desumendam
 » esse arbitrantur ex vi contradictionis, quæ in duabus propositionibus reperitur, ea lege, ut altera determinate sit
 » vera, altera determinate falsa.

» Alii postremo ex hypothesis, quod effectus sit aliquando
 » futurus, veritatem aliquam objectivam in illa propositione
 » reperiri, vel a Deo cognosci arbitrantur, quæ effectui, vel

^{*} Ibidem pag. 411.

- » objecto futuro correspondet ; unde in hac ipsa veritate
- » objectiva, illorum *futuritionem* Deus cognoscet, atque ab
- » illa in proprio decreto dirigetur * ».

Non riferiremo le ragioni che adduce per combattere le due ultime ipotesi ; ma non passeremo sotto silenzio quelle con cui impugna la *scienza media* di Molina : « 1. Illud » tamen omnium falsum, ac impossibile censi debet, quod » Deus ab æterno cognoverit quid humana voluntas, solis » arbitrii viribus sine Dei motione, sive decreto esset factura. Cum enim humana voluntas veluti causa prorsus » indifferens, ac libera cognosceretur, non poterat in illa » Deus effectum potius futurum, quam non futurum certo, » invariabiliter ac infallibiliter cognoscere, cum effectus » aliquis certo, invariabiliter, ac determinate futurus, causam requirat, quæ invariabiliter et certe ad illum producendum applicata, sive determinata jam fuerit ». Ne vale il dire che come gli uomini spesso da certi dati congetturano ciò che deve accadere, in modo che può quasi dirsi che lo prevedano ; lo stesso debba dirsi sebbene in modo più perfetto, di Dio, perciocchè: *hominum voluntas, etsi* » volendi, vel operandi potentiam, atque admirabilem vim » receperit, hanc tamen exercere nunquam, vel exercere, » nihilque operari, seu velle unquam poterit, nisi prius ad » operandum atque volendum applicetur, sive determinetur » ab ipso Deo..... quia nullus in voluntate motus, nulla » volitio haberi potest, nisi prius voluntas ab ipso Deo determinetur et applicetur ad operandum *.

» Cum itaque necessitas illa, quæ a divina præscientia » rebus futuris imponi concipitur, divino Decreto pendeat, » quo res futuræ determinantur, sive ut futuræ determinantur, sive ut futuræ cognoscuntur, gravissima hæc » questio, sive nodus, et ratio qua rerum contingentia et

* Ibidem.

» Ibidem pag. 416.

» humana libertas cum divina præscientia coniungatur, dirimenda et explicanda erit »¹. E difatti il nodo della questione consiste veramente nel conciliare questo divino decreto colla libertà umana. Ora per arrivare a questa conciliazione, premette che in tre modi una causa può contribuire alla produzione dell'effetto di un'altra causa, cioè *moralmente, simultaneamente, fisicamente*; ma con questa differenza che la causa morale: « nihil in causa mota physice, ac vere producit, sed solum sui cognitionem, et amorem excitat; simultanea vero nihil quidem in altera causa coniungitur, ponit, aut in ipsam influit sed solum in effectu, cuius veluti partem virtuti, quam exerit, æqualem producit; physica denique, et prævia non modo in causa mota determinationem producit, illius vim antea indifferentem determinat, perficit, verum etiam totum effectum, qui a causa mota vel applicata producitur, ipsa quoque producit »². L'autore rigetta la mozione morale, e la mozione concomitante, e ritiene la premozione fisica. Ma questa premozione dipende evidentemente dal concetto medesimo della libertà umana. Difatti essa è incompatibile colla libertà se per questa s'intende: « vim, aut facultatem quandam hominum inditam, qua voluntas humana independentem a quocumque alia causa, sive principio aliquid velle, vel nolle, seipsam determinare, quancumque in partem flectere possit: ma è conciliabile se per libertà s'intende vim et facultatem, qua voluntas hominum velle, applicari, determinare possit ad operandum, sed dependentem tamen ab ipso Deo ». Vero è che nemeno egli essendo convinto di aver risolte tutte le difficoltà che si possono opporre anche a questa maniera di conciliare la libertà umana colla prescienza e volontà divina, conchiude: « Nobis hæc indicasse sufficiat, ut de celeberrima hac controversia, quæ acriter adeo agitari

¹ Ibidem 425.

² Ibidem pag. 450.

» solet, iudicium aliquod ferri possit¹ ». E noi pure concludiamo, osservando che finora, checchè se ne dica, tanto la questione dell'origine delle idee, quanto quella del commercio dell'anima col corpo, e della prescienza non hanno ancora ricevuta una soluzione soddisfacente, e forse potranno ancora sottoporsi a più di un esame prima di riceverla.

La Fisica pel Corsini è la scienza che ha per oggetto tutte le cose naturali corporee e corruttibili. Essa si divide in fisica generale e speciale; la prima tratta dei principii, delle cause, delle proprietà ed affezioni dei corpi naturali in genere; la seconda dei singoli generi di corpi in particolare tanto inanimati quanto animati. Le Fisica generale poi si divide in quattro parti, delle quali la prima discorre dei principii intrinseci dei corpi ossia della loro materia; la seconda dei principii intrinseci ossia delle loro cause; la terza delle proprietà dei corpi; la quarta delle qualità e degli accidenti dei medesimi.

Per non ripetere qui le osservazioni già fatte parlando della Fisica generale del Padre Fortunato da Brescia, ricorderemo solamente che la prima e la seconda parte della Fisica generale rientrano veramente nella Metafisica, e che invece di Fisica generale potrebbe piuttosto denominarsi Filosofia della natura, la quale fu rimessa in voga specialmente da Schelling. Difatti nella *Filosofia del Reale* di Schelling, in mezzo ad alcuni dati dalla Fisica e della Chimica moderna si trovano riprodotte le opinioni degli antichi con altri nomi, e principalmente della scuola pitagorica. Ma siccome già da lungo tempo noi siamo abituati a credere che la storia della Filosofia non si può leggere se non è scritta in Germania, e che tutto ciò che si scrive da quella dotta nazione in fatto di Filosofia è il non plus ultra degli sforzi della intelligenza umana; così quando l'illustre Schelling parlò di Filosofia della natura, parve che egli fosse il primo nei tempi moderni

¹ Ibidem pag. 464.

a discorrerne. Ma, sebbene nei pensatori Italiani, che noi stiamo esaminando non si trovi nè l'originalità nè lo splendore della filosofia di Schelling' la quale: « effaçant la distinction jusque-là radicale des notions empiriques et des notions rationnelles, rendit à la spéculation philosophique le caractère de l'inspiration; elle scellait une alliance nouvelle entre la philosophie et la poésie »¹, bisogna pure confessare, che in quelli si trova una tale cognizione della storia della Filosofia, e di tutte le opinioni dei filosofi antichi e contemporanei intorno a ciascuna questione particolare, (cognizione sempre attinta alle fonti originali) che coi medesimi si può son per dire far senza della storia della Filosofia. Oltredichè questa erudizione, specialmente in Corsini, non è una mole indigesta, raccolta a caso, ma una scienza chiara, ordinata ed esposta in istile forbito ed elegante. Se da lui non s'imparano molte cose nuove, coi suoi libri però ci fa conoscere tutto ciò che si era pensato fino al suo tempo intorno ad una data questione; sicchè si possono con sicurezza apprendere le origini, le vicende e le fasi tutte di una opinione filosofica. Ma vi ha di più: l'universalità è uno dei caratteri della Filosofia del Corsini; niuna grande questione è lasciata da lui in disparte, ed egli fedele alla definizione della filosofia come la scienza delle cose tutte, che sono conoscibili dall'umana ragione, affronta tutti i problemi fisici, metafisici e psicologici; e sebbene le soluzioni che egli ne dà siano spesso lontane dal soddisfare, non è men vero che non non ne tenti una soluzione. Tra questi problemi non è certamente ultimo quello dei principii costitutivi dei corpi, problema di cui non si trova più nemmeno menzione nelle fisiche moderne, sebbene sia questione capitale per la Fisica di far almeno conoscere in qualche modo l'oggetto intorno a cui si travaglia. L'autore che noi esaminiamo nella prima parte della sua Fisica espone con una lucidità ed accuratezza

¹ Barchou de Penhoën, philosophie allemande - T. 11.

poco comune; 1. le opinioni dei filosofi che sostennero i principii intrinseci costitutivi dei corpi essere *metafisici*, cioè tali che: « neque sensibus illa percipere, neque imaginazione ipsa, sed solo intellectu complecti liceat »; 2. le opinioni dei filosofi che opinarono tali principii essere *meccanici*, cioè: quæ ob partium exiguitatem, insensibilia quidem sunt, sed quæ nos facile imaginatione consequimur »; 3. le opinioni di quelli che pensano tali principii essere *chimici*, cioè: quæ sensibus ipsis subiiciuntur, et ex aliis insensibilibus invicem unitis, quæ ab Empedocle, Thalete aliisque compluribus atque præsertim a chemicis admitti solent, » et sensibilia principia merito nominantur¹ ».

Nella disputazione quarta si propone di stabilire quali siano, secondo lui i veri principii; e per arrivare a ciò procede per via di sintesi, raccogliendo cioè quella parte delle varie opinioni in cui tutti i filosofi consentono. Laonde dice « 1. In hoc philosophi mirifice consensere, hanc omnium rerum naturam, omniumque corporum, quæ sensibus nostris obversantur, conditionem esse, ut cum nuperrime, et aliquando incæperint, atque in hanc lucem educta fuerint, cum antea non essent, perenni quodam motu sensim dilabantur, ac denique prorsus intereant, et corrumpantur 2. egualmente, incredibili consensione compertum est duplicem rerum mutationem in rebus ipsis observari, vel admitti oportere, *alterationem*, nimirum, ac *Generationem*, quarum illa mutatio *accidentalis*, *imperfecta* hæc vero mutatio *substantialis*, *perfecta*; . . . 3. alteratio ex his mutationibus, optime definiri posse, *Transitus de non esse ad esse*. . . . Cumque non esse quod relinquitur, *Privatio*, vocari consueverit; esse, quod acquiritur, *forma*; subjectum vero *materia*, manifestissime apparet philosophos omnes *Materiam*, *Formam*, *Privationem*, veluti tria utriusque mutationis principia

¹ Ibidem disput. III.

» agnovisse , etsi variis plerumque vocibus illa expresse
 » rint. . . . 4. illud etiam philosophis omnibus cognitum
 » credi par est duo solum in re genita sive producta prin-
 » cipia superesse. Materiam , et Formam, quæ proinde
 » *rei genitæ*, sive Compositionis Principia vocari pos-
 » sunt 5. apparet etiam, quod ex comuni philo-
 » sophorum omnium sententia inter prima rerum Principia
 » aliqua repugnantia, vel oppositio reperitur; et. . . hanc
 » oppositionem, alii *Litem*, et *Amicitiam*, *Lucem* et *Te-*
 » *nebras*; *Magnum* et *Parvum*; *Frigidum* et *Calidum* ;
 » *Par* et *Impar* appellarunt. . . 6. Inde etiam fieri oportuit,
 » ut materiam ipsam sive subjectum, quod novum esse,
 » se, vel formam aliquam acquirere debuit, hac ipsa forma
 » carere intelligerent , adeoque cum materia cujuscumque
 » formæ capax , vel ad cujuscumque generis formam in-
 » differens esse deberet , omnis etiam formæ, vel perfe-
 » ctioni expertem illam existimarunt . . . 7. Hinc mate-
 » riam ipsam ingenerabilem , invariabilem , incorruptibi-
 » lem esse omnium philosophorum sententia manifestissime
 » ostenditur¹ ». Ma l'autore non dissimula per nulla che
 l'aver stabilito che i principii intrinseci dei corpi sono la
 materia e la forma non è ancora aver risolto il problema,
 ma soltanto l'aver trovato due dati che sebbene con varii
 nomi sono ammessi da tutti i Filosofi; perciocchè il primo
 problema ora si traduce in quest'altro: « quid sit illud es-
 » se, vel illa forma, quæ acquiritur , cum res generatur ,
 » aut illa forma, quæ amittitur, dum res corrumpitur. . . .
 » quid sit illud ens , aut illa materia , sive subjectum ,
 » quod prius illa forma carebat, atque ubi res genita fue-
 » rit, conjuncta cum ipsa forma compositum illud efficit
 » variis affectionibus exornatum, quod nostris etiam oculis
 » observatur² ». Ora egli osserva che i filosofi antichi,

¹ Ibidem disputatio 1.

² Ibidem.

meno Aristotile e la scuola, consentono in ciò che nella sostanziale generazione delle cose si produce una sostanza non semplicemente ed assolutamente, ma soltanto sensibilmente distinta dalla sostanza primitiva; laonde la forma sostanziale, ossia ciò che la materia acquista nella generazione e per cui la medesima si distingue da qualunque altra cosa; è nient'altro: « *quam sola partium textura, seu dispositio, ex qua resultet novus accidentium, sive sensibilibum affectionum cumulus, congeries, et aggregatum quod ita in re genita reperitur, ut in alio simul existere, vel reperiri non possit, materia vero, sive subjectum illud quod acquirit hoc esse, sive in quo recipitur hæc nova affectionum congeries, est aliquod ens in genere corporis, sive substantiæ corporæ completum, atque perfectum, quædam nimirum substantia, in qua nullæ sensibiles affectiones reperiuntur si magnitudinem, et figuram exceperis, quæ a corpore sejungi, vel separari non possunt; sed omnes tamen sensibiles affectiones illas, aut affectionum congeriem ex vario partium ordine, sive textura accipere, vel induere poterit* ».

Ma Aristotile non è di questo avviso, perciocchè egli ritiene che nella sostanziale generazione delle cose: « *non modo sensibilibum proprietatum congeriem in re genita fieri, verum etiam novum esse ab esse veteri simpliciter et absolute diversum; ut proinde substantia repente genita non sensibiliter solum et apparenter sed intrinsece quoque simpliciter et essentialiter a veteri distincta sit, veterem denique substantiam ita corrumpi, ut nihil omnino, ne tenuissimæ quidem particule ex illa superessent, novam vero ita denuo produci, ut nihil ipsius, ne tenuissimæ quidem invisibiles particule præextiterint* »). Dalle quale maniera di concepire la generazione consegue che la materia prima può considerarsi da una parte come un nulla, non avendo

¹ Ibidem pag. 149.

² Ibidem pag. 150.

alcun *essere* ma essendo indifferente ed in potenza ad acquistare un primo essere; dall'altra come un qualche cosa, dovendo da quella come da soggetto di tutte le cose formarsi le cose medesime. Insomma la materia è qualche cosa di mezzo tra l'essere ed il nulla, una potenza che non è un ente ma che può divenirlo; epperciò si può dire ente e non ente, nulla ed essere « ente perchè non è un puro nulla; non ente perchè non ha alcun essere completo e perfetto; diciamolo con una parola che ha fatto tanto rumore, la materia prima è il *divenire* di Hegel. Ma ciò che vi ha di più curioso si è che l'esposizione che fa il Corsini dell'opinione Aristotelica illustra meravigliosamente un punto oscurissimo della Filosofia Hegeliana e spiega in un modo son per dire nuovo l'assioma fondamentale del sistema Hegeliano *il nulla è l'essere; l'essere è il nulla; il nulla e l'essere sono la stessa cosa* ¹. Infatti una delle dimostrazioni Hegeliane per provare questa identità così viene enunciata da Hegel: « *qualche cosa* è in se l'*altra* di se medesimo. Se » ora ci si dimanda la differenza tra *qualche cosa* e *altra* » *cosa*, si trova che sono la *stessa cosa*, identità che il latino » esprime bellamente colle parole *aliud*, *aliud*. L'*altro*, op- » posto a *qualche cosa* è esso stesso *qualche cosa*, ed è perciò » che noi diciamo *qualche cosa* di *altra cosa*; come egual- » mente il primo *qualche cosa*, opposto all'*altro*, è esso stes- » so l'*altro* dell'*altro* ² ». A chi paresse troppo oscura questa dimostrazione ne possiamo aggiungere un'altra presa della Grande Logica di Hegel. « In *primo luogo*, *qualche cosa* e » *altra cosa* esistono l'uno e l'altro; dunque sono tutte due » *qualche cosa*. — In *secondo luogo*, ciascuno dei due è » nello stesso tempo *altra cosa*, poco importa che si chiami » prima o l'una o l'altra delle due *qualche cosa*. In latino, » quando si presentano l'una e l'altra in una stessa propo-

¹ Hegel, opere 2^a edizione Tom. VI pag. 468.

² T. XIV pag. 305.

» sizione, tutte due si chiamano *aliud* si dice *alius alium*;
 » si dice *alter alterum*. Se noi chiamiamo *A* un certo essere,
 » e *B* un altro essere, *B* è anzitutto da ciò determinato
 » come *altro*. Ma *A* è nello stesso tempo egualmente l'*altro*
 » di *B*; tutti e due sono allo stesso titolo, *altra cosa*;
 » Dunque tutti e due, sia come *qualche cosa*, sia come *altra*
 » *cosa*, sono sempre la *stessa cosa*¹. Lo ripetiamo, queste
 dimostrazioni ricevono nuova luce se poniamo che *A* rap-
 presentanti la materia e *B* la forma; allora *A* è un non essere,
 e *B* un altro non essere; la materia è anzitutto determinata
 come altro, dalla forma; ma la forma è pure egualmente
 determinata dalla materia e la materia e la forma sono cose
 diverse; ma tutte *due* separate l'una dall'altra sono non enti,
 sono nulla; dunque sia come non enti sia come altra cosa
 sono la stessa cosa, cioè sono nulla ma possono divenire tutte
 le cose.

Il Corsini dopo aver ponderati per bene le ragioni di quelli
 che sostengono che nella generazione sostanziale non vi è
 produzione di una nuova sostanza assolutamente, ma soltanto
 sensibilmente distinta dalla prima per la tessitura delle parti
 e la loro disposizione, e la sentenza contraria di Aristotile
 e dei peripateti, conchiude che questa questione sarà finita.

» Exitio Terras cum dabit una dies. »

Intanto a lui pare che coi principii meccanici si possano
 spiegare tutti i fenomeni; e quindi che si potrebbero adottare;
 ma: « id unum, nec immerito fortasse, interea movere nos
 » poterit, quod Brutorum cognitio (neque enim de substan-
 » tiali hominis forma, vel anima rationali controversia esse
 » potest) et variae illorum operationes a sola partium textura,
 » et quamtacumque vel admirabili, vel infinita organorum
 » serie, et apparatu repeti certe non potest; ut omnis proinde
 » cognitio ipsis adimenda sit, vel substantialis peripateti-
 » corum forma in iis evidentissime admittenda; perperam

¹ Loco citato Tom. I pag. 116.

» enim atque inutiliter medium quoddam substantiæ genus
 » corporeæ cognitionis capax a quibusdam effingitur¹ ». Del
 resto egli conchiude che per ispiegare i fenomeni fisici non
 è assolutamente necessario di conoscere la vera natura dei
 principii intrinseci delle cose, epperchè si possono svolgere
 le varie parti della Fisica quantunque non possa pronunciarsi
 definitivamente intorno a quella questione.

Aggiungiamo poche parole intorno alle altre parti della
 Fisica generale e particolare. E primieramente nel deter-
 minare l'origine e la natura della gravità dei corpi egli ri-
 getta l'ipotesi cartesiana, la quale suppone; 1. la esi-
 stenza d'una materia sottile, od etere, cui Cartesio dà il
 nome di primo elemento, che involge tutta la terra; 2. che
 questa materia sottile giri con moto perenne circolarmente
 intorno alla terra, in modo da produrre nella stessa la figura
 sferica; 3. che l'origine della gravità, sia dovuta al perenne
 movimento della materia sottile, da cui i corpi più inerti
 sono premuti e spinti al centro del vortice, e col quale mo-
 vimento si possono spiegare tutti i fenomeni relativi alla
 gravità. E la rigetta per molte ragioni e per fatti esperi-
 mentali che la distruggono. Esamina anche l'ipotesi di Gas-
 sendi il quale immagina la terra come un gran magnete e
 come questa attira il ferro così quella tutti i corpi terrestri.
 Ma Gassendi per spiegare il fenomeno non si contenta di
 paragonare la terra ad un magnete, ma finge che: « ex Terra
 » uncinuli quidam, brachiola, hamatæ, vel recurvæ atomi
 » erumpant ac undique, diffundantur » L'autore trova che
 questa ipotesi finchè resta nei limiti di assomigliare la terra
 ad un magnete ha una certa probabilità, ma come non si
 può concedere che: « ferrum ad magnetem per uncinatas
 » atomos rapi, ita quoque concedi non debet quod corpora
 » gravia ansulis, et brachiolis terrestribus devinciantur, et
 » ad tellurem trahantur² ». È innegabile che l'idea di attri-

¹ Disputatio IV pag. 203.

² Ibidem Tractatus III.

buire la gravità alla attrazione era già un gran progresso sull'ipotesi peripatetica, ma il voler rendere ragione del modo in cui avviene l'attrazione, cioè per mezzo dagli atomi uncinati, non poteva non parere lontano dal vero al nostro Corsini, il quale riflettendo, che i fenomeni della gravità si possono in qualche modo spiegare tanto supponendo che la gravità sia una qualità reale intrinseca dei corpi non altrimenti che l'estensione e l'impenetrabilità, quanto supponendola un principio estrinseco, ai corpi come sarebbe l'attrazione, e che le due ipotesi sono appoggiate a ragioni, egli conchiude di non potersi acconciare ad alcuna delle medesime, epperco: « non aliam fortasse Gravitatis localisque motus » originem concipi defendique posse conijcimus, quam solum » Deum, a quo proxime et immediate corpora certis quibusdam legibus moveantur ».

Il Corsini rileva con diligenza i meriti dei singoli autori per opera dei quali fu creata la Fisica moderna e ciascuno comprende che: « l'incomparabilis ille vir, virtutisque æternum suspiciendæ Galikeus Galilæi » occupa un degno posto. Da lui impariamo pure che se Cartesio: « leges collisionis, » quibus corpora elastica, dum inter se colliduntur resilire, » vel motum aliqua ratione mutare solent, omnium primus » inquirere instituit, non omnium tamen primus invenit, » perciocchè il Vallisio, has edidit, ceterisque veluti facem » prætulit », ed il Corsini dimostra che delle leggi, immaginate da Cartesio in numero di sette per spiegare i fenomeni che risultano dall'urto dei corpi, non ve n'ha pur una intieramente vera e tre sono intieramente false. Notiamo da ultimo che venendo a parlare delle qualità occulte dei peripatetici, dopo aver osservato che i medesimi invece di indagare l'origine delle qualità: « inditam esse remoræ vim docent,

* Ibidem pag. 401.

* Gassendi Epistola ad Galil.

* Physica Gen. Trat. III.

» qua navis cursum sistat; vim soporificam inesse papaveri,
 » purgativam senæ, attractivam electro et magneti, sicque
 » de ceteris opinantur, conchiude con Cicerone: *Quid enim
 » potest esse turpius physico quam sine caussa aliquid di-
 » cere, aut arcanus, et ludicras caussas comminisci, aut
 » illas certe nobis obtrudere, quæ cum rudioribus etiam
 » cognitæ, probeque perspectæ fuerint, nihilo nos doctio-
 » res efficiant*¹ ». Il che coincide con quanto aveva anche
 scritto Galileo sullo stesso proposito.

Nella Fisica particolare, la quale il nostro autore espose
 egualmente in quattro trattati, di cui il primo discorre del
 mondo in generale, il secondo del cielo e dei corpi celesti; e
 il terzo dei corpi sublimi ossia delle meteore e l'ultimo dei
 corpi terrestri, noteremo solamente, che dopo aver parlato
nel trattato del mondo in generale dell'ipotesi Tolemaica,
 Copernicana e Ticonica ed esaminate le ragioni da cui sono
 convalidate ritiene che la Copernicana è quella con cui si
 può più facilmente spiegare tutti i fenomeni celesti e ter-
 restri, epperiò merita di essere alle altre preferita di gran
 lunga; tuttavia egli sostiene che tale ipotesi non si può con-
 vertire in tesi, perciocchè, dice egli, chi potrebbe affermare
 che nuovi fenomeni non prima osservati non possano op-
 porsi all'ipotesi copernicana, come vennero a rovesciare la To-
 lemaica; « cometæ libere cœlum tranantes, Mars aliquando
 » sole sublimior aliquando inferior, Mercurii et Veneris
 » orbitæ circa Solem, Satellites circa Jovem et Saturnum
 » girantes² ». Epperiò, egli opina, che se tra le ipotesi
 quella di Copernico merita la preferenza non si può tuttavia
 sostenere come Tesi, anzi crede che intorno al sistema
 mondiale: « verissimilius nulla Thesis, sed solum Hypo-
 » thesis, inquiri et feliciter adhiberi debeat ». Notiamo pure
 che il nostro autore impugnò la spiegazione data da Car-

¹ Ibidem Tract. IV pag. 576.

² Physica Par. Tract, I pag. 114.

tesio del Parello da lui osservato in Roma per ispiegare il quale suppose: « fieri parhelium, cum solis radii in nubem » glaciata, veluti in speculum incidentes ad nos reflectuntur », perciocchè questa spiegazione da una parte è inutile dall'altra è assurda, primo perchè i raggi solari possono essere riflessi anche da una nube non ghiacciata, secondo non si può con alcun probabile argomento dimostrare che le nubi le quali riflettendo i raggi solari producono il parelio, siano ghiacciate¹ ».

Intorno alla Fisica particolare del nostro autore non faremo altre osservazioni. Ma bensì raccoglieremo in poche parole il concetto generale che ci siamo formati della Fisica generale e particolare. Uno dei pregi capitali di quest'opera, a nostro avviso, è di far conoscere con una chiarezza e precisione ammirevole tutte le ragioni pro e contro di ciascuna opinione intorno a tutte le questioni principali, e di più lo stato della scienza intorno alle medesime questioni nelle varie epoche. Non solamente egli si dimostra profondamente versato nella storia della Filosofia, ma sa raccogliere e concentrare in poche pagine la materia di interi volumi, e spesso ciò che è oscuro negli originali diventa chiaro nella sua esposizione. Nell'esame delle altrui dottrine non manca mai di attribuire la parte di merito che spetta a ciascun inventore, ma spesso nel pronunciarsi tra due opinioni si mostra peritoso non perchè non gli paia di vedervi chiaro, ma perchè non si è ancora affrancato abbastanza dall'autorità. Così, sebbene approvi l'ipotesi Copernicana teme di tradurla in Tesi perchè non sa come conciliarla coi passi della scrittura. Di più ben possiamo dire con Fabbroni « non » nulli desiderare possunt abditioem reconditioemque tractationem earum rerum, quæ primum in physica tenent » locum, quales ex. gr. sunt motus, Neutoniana attractio earumque leges ». Se forse non potrà farsi buona la

¹ Ibidem pag. 401.

scusa che ne adduce lo stesso Fabbroni: « sed id meminisse » debent quibus scripserit Corsinius, quibusque temporibus » scripserit ». Una cosa però che non abbiamo saputo comprendere è il costante silenzio riguardo ai pensatori italiani del XVI secolo. Non ci fu dato di trovare nelle sue opere una sola volta ricordati i nomi di Pomponacio, di Telesio, di Bruno, di Campanella; eppure questo suo silenzio non può certamente attribuirsi ad ignoranza. In un uomo dotto come il Corsini tale ignoranza assoluta sarebbe inesplicabile. Forse la ragione del suo silenzio è pure da cercarsi nelle parole sopracitate dal Fabbroni, « quibus scripserit Corsinius, quibusque temporibus scripserit »; ma noi siamo ben lontani dall'appagarci di questa ragione ed avremo voluto trovare in lui quella indipendenza in tutto di cui si serve spesso nell'esame delle opinioni degli altri filosofi. Il Fabbroni ricorda pure che il Corsini fu accusato « multa » tradere in exponendis præsertim Gassendi et Cartesii sententiis a recta religione abhorrentia ». Questa accusa prova solamente, che il nostro autore aveva il merito, già da noi riconosciuto, di essere veramente fedele espositore delle opinioni che prendeva ad esaminare, anzi di presentarle forse meglio degli autori medesimi. Che se poi si dovesse menar buona la ragione che non sia permesso di esporre l'opinione di un altro filosofo perchè nella medesima si può trovare qualche cosa di contrario al dogmatismo religioso, ognun vede che bisognerebbe gettar via, son per dire, tutti i libri filosofici; oltrediche sarebbe prima necessario di spiegare in che consiste la vera religione; che se questa è quella dell'Evangelo, la Filosofia del Corsini non ha nulla che abborra dalla medesima. So bene che più d'uno sorriderà nel veder che mi occupo di Filosofi di questa fatta. Ma mi consolo pensando che anche la Filosofia di Schelling: « restituait à » la nature une poétique réalité, et favorisait, en outre,

¹ Tom. VIII. pag. 81

» le mouvement religieux qui déjà se manifestait dans les
» esprits sérieux ».

E che questo movimento si manifestasse veramente negli spiriti seri lo provano le conversioni al cattolicesimo dei due Schlegel, di Luigi Tick, di Novalis, di Werner, di Adam Muller, e d'altri, ancora artisti, pittori in gran numero; perciocché « C'etait à qui sortirait le plus tôt des » limites de l'espèce de protestantisme religieux qu'avait » fondé Kant, c'etait à qui s'en éloignerait davantage. On » croyait ne jamais descendre assez vite de ces montagnes » escarpées de l'abstraction ou nous avait conduit Fichte. » On attendait avec une ardente impatience la philosophie » nouvelle qui devait enfin mettre en fuite ces abstractions » sans réalité, ces fantomes sans consistance, ces ombres » sans corps, au milieu desquels on avait si long-temps » vecu. . . . La philosophie de Schelling répondit à cette » nouvelle phase de développement intellectuel de l'Allemagne ».

Adunque, perché non teremo conto dei pensatori italiani i quali assai prima avevano cacciato in bando quelle astrazioni senza realtà, quei fantasmi senza consistenza, quelle ombre senza corpo, mentre non sappiamo lodare abbastanza quelli delle altre nazioni? Ma veniamo all'esame della Morale del Corsini.

L'Etica come le altre parti della Filosofia è preceduta da nozioni compendiose intorno all'origine, alla natura, ed ai progressi della medesima dai più remoti tempi fino al principio del secolo XVII. Definisce la morale per la scienza pratica: « quæ voluntatis actus considerat quatenus illi » honestatis legibus conformati ad æternam hominis felicitatem diriguntur ». Il fine della Morale è la felicità, l'oggetto, gli atti voluntarii, in quanto possono essere per-

* Barchou de Penhoën Tom. II. pag. 83.

» Ibidem. pag. 18.

fezionati e diretti al fine dalla Morale per mezzo delle leggi: in altri termini; gli atti e le operazioni della volontà che debbono essere diretti sono l'*oggetto materiale*; la direzione, la perfezione, la moralità che ne risulta negli atti della volontà, l'*oggetto formale*. Dall'oggetto e dal fine della morale deriva la sua divisione: « si etenim ad beatitudinem, vel »
 » ultimum hominis finem illa nos dirigit honestate morum,
 » de ultimo hominis fine, de summo bono, vel beatitudine
 » disserere debet. Deinde vero de humanis actibus, quibus
 » veluti mediis eadem beatitudo, vel finis ultimus acqui-
 » ratur; cumque actuum honestas ex legibus deducatur, le-
 » ges ipsas exponere debet, quibus actuum honestas cogno-
 » scatur, atque illas etiam quæ non modo singulis homini-
 » bus conveniant, sed singulis etiam hominum generibus
 » videantur »¹, adunque tutta la morale si può dividere in quattro parti cioè in Eudemonologia, in Antropologia morale, in Nomologia ed in Diceologia.

L'autore dimostra colla storia e con ragioni che devesi ammettere un fine ultimo per l'uomo e che questo fine debb'essere il sommo bene. Ma in che consiste questo bene, il quale, come nota Cicerone per comune sentenza dei Filosofi, « tale debet esse ut ad id omnia referri oporteat, »
 » ipsum autem nusquam? »². Esamina la sentenze di Aristippo e dei Cirenaici i quali riposero il sommo bene « in voluptate, virtutemque censuerunt ob id esse laudandam »
 » quod efficiens esset voluptatis »; quella di Epicuro e della sua scuola pei quali « summum bonum partim in corpore, »
 » partim, ac præsertim etiam, in animo situm est », le confuta e le rigetta. Espone la sentenza degli Stoici: « qui »
 » beatitudinem ipsam in sola virtute, sive sapientia animi »
 » ita constitutam esse volebant, ut si fortasse corporis et »
 » fortunæ bona deessent, quin etiam si innumeris ægritudi-

¹ Ibidem pag. 31.

² De Fin. l. C. 9.

» nibus, dolore ac morte premeretur, in ipso quoque Phalaridis Tauro, sapientem beatum, ac felicem esse dicebant¹», la trova nobile, grandiosa ma incompleta perchè restringe il sommo bene nel giro delle cose finite e temporanee. Infine discorre della dottrina di Platone intorno al sommo bene notando che: « In hoc mirifice excelluit, atque insigni discrimine a ceteris distingui debet, quod sinceram hominis felicitatem in hac mortali vita comparari non posse putavit, ac illam aliunde, quam ab ipso Deo, summo nimirum, immutabili, vel infinito bono repeti posse », e conchiude che la dottrina di Platone è la sola pienamente vera e quindi anche la sua.

L'autore enumera sei atti della volontà, dei quali tre riguardano il fine, e sono la *volizione*, l'*intenzione*, e la *fruizione*; tre i mezzi, cioè il *consenso*, la *elezione*, e l'*uso*. A questi sei atti della volontà corrispondono sei atti dello intelletto cioè l'*apprensione*, il *giudizio*, il *consiglio*, la *discrezione*, l'*imperio*, la *direzione*. Ecco come dimostra la corrispondenza e la successione dei medesimi. Perchè la volontà si determini ad operare si richiede: 1. l'apprensione di un bene; il bene appreso dallo intelletto eccita la volizione; se la volizione è forte ed efficace move l'intelletto a cercare se quel bene è conveniente e conseguibile. Quest'atto dello intelletto costituisce il *giudizio*; al giudizio favorevole succede nella volontà l'*intenzione* di conseguirlo, epperò determina di far la scelta dei mezzi che la possono condurre allo scopo. All'intenzione della volontà corrisponde nell'intelletto la *consultazione* intorno ai mezzi più acconci al fine proposto; la consultazione è seguita dal *consenso* della volontà ossia dall'approvazione dei mezzi proposti. Ma i mezzi potendo essere molti e di varie specie, l'intelletto deve tra quelli fare ricerca dei più acconci: questa ricerca è la *discrezione*; alla discrezione del mezzo succede

¹ Disputatio 11. pag. 54.

l'elezione di quello per parte della volontà. Eletto il mezzo, l'intelletto riflettendo alla convenienza dello stesso per conseguire il fine vie maggiormente alletta la volontà all'opera e quasi lo impone. L'allettamento è l'impero dello intelletto è seguito dalla determinazione della volontà di far uso del mezzo scelto per operare, e se il mezzo non può essere adoperato senza il concorso delle potenze esterne, allora l'intelletto deve *dirigerle* nella loro opera. « Ultimum tandem ex operatione finis ipse comparatur, in quo veluti optato sinu voluntas jucundissime quiescit, unde *fruitio*, quies, atque jucunditas in illa producitur ».

Ma qual è la differenza tra gli atti volontarii *spontanei* e gli atti volontarii *liberi*? L'analisi precedente abbraccia gli atti volontarii in genere e quindi non pone ancora questa distinzione fondamentale. L'atto spontaneo, dice egli, è quello che si produce dall'anima mentre non vi è determinata da alcuna forza estrinseca nè spinta da principio estrinseco ad operare; ma la volontà non è indifferente ad operare o non operare, perciocchè vi è inclinata da ingegnita propensione sicchè non può non operare. Insomma l'atto spontaneo non è libero che dalla coazione. Ma l'atto perfettamente libero è quello che « ita eligitur a voluntate ut voluntas ipsa indifferens omnino sit ut illum exerat aut ab illo deflectat; ut si nimirum voluntas operari velit, operetur, sin vero potius operari non velit, non operetur . . . unde actus ipse liber a necessitate vocari solet vel etiam liber libertate indifferentiæ »¹. Questa libertà d'indifferenza si divide in libertà di *contraddizione* e di *contrarietà*. Dicesi libertà di contraddizione l'atto di determinarsi ad operare o non operare; amare non amare; chiamasi libertà di contrarietà l'atto di determinarsi al bene od al male, all'amore od all'odio. L'autore avverte però che:

¹ Ibidem pag. 115.

² Ibidem pag. 113.

» quamvis in homine duplex hæc libertas manifestissime de-
 » prehendatur, ad essentiam tamen libertatis requiritur sola
 » libertas contradictionis¹ ».

Riguardo alla moralità delle azioni umane l'autore insegna: « bonitatem moralem quæ in voluntatis actibus depre-
 » henditur, oriri vel dependere ab ordine seu relatione ad
 » bonitatem moralem quæ in objecto reperitur; ideoque a
 » lege, sive decreto, qui Deus bonitatem illam huic potius
 » quam alteri actui, huic vel alteri enti superaddit; sicuti
 » moralis malitia a privatione illius ordinis, vel relationis,
 » quam voluntatis actus ex divina lege habere debuerit:
 » unde sequitur, quod actus ille moraliter bonus esse vel
 » dici debeat, qui ad bonitatem illam moralem enti supe-
 » radditum dirigitur, sive ordinem illum habet, qui a Deo
 » humanis actibus est constitutus; ille moraliter malus, qui
 » bonitate morali careat, vel ab ordine voluntatis actibus
 » constituto deflectat; indifferens qui nulla lege sive de-
 » creto dirigitur »². La quistione è più grave di ciò che
 sembri; poichè si riduce a sapere se: « jus naturale adeo
 » immutabile sit, ut ne a Deo quidem mutari queat; et si-
 » cut ut bis duo non sint quatuor ne a Deo quidem po-
 » test effici, ita ne hoc quidem, ut quod intrinseca ratione
 » malum est, malum non sit³ », Il Corsini sostiene che
 s'ingannano coloro che concepiscono la legge eterna ed il
 diritto naturale come un principio, il quale indipendente-
 mente dalla divina volontà possa dirigere gli atti umani ed
 obbligare gli uomini: « cum nihil effingi possit, quod a
 » libera divina voluntate non pendeat; nec ulla res ita
 » potius quam aliter esse debeat, nisi quia Deus hoc po-
 » tius, quam alio modo ipsam creare voluerit cum præsertim
 » bonitas moralis a bonitate vel entitate physica distingua-

¹ Ibidem pag. 146.

² Ibidem pag. 163.

³ Grotius de Iure . . . lib. 1. Cap. 4.

» tur¹ ». Ma questa dottrina dell'autore è in aperta contraddizione con ciò che egli medesimo insegnava nella metafisica, perciocchè: « sebbene molti stimino che Dio possa variare » le essenze delle cose, ciò che anche al nostro intelletto ripugna il pensare, cioè fare un circolo fornito di angoli » oppure che due volte due non facciano quattro . . . longe » tamen virissimilius videtur, rerum essentias ita certas ac » invariabiles esse, ut neque ab infinita potentia Dei variari » possint cum enim essentiae nomine nihil aliud intelligatur, nisi principium illud, aut illa perfectio, quae dat esse » rei, impossibile est certe ut principium illud varietur, » quin ipsa quoque res constituta, sive quae recipit esse, » variari debeat . . . Et certe ejusmodi rerum essentiae » nihil aliud sunt, quam archetypae rerum ideae, quas ab » aeterno Deus in mente habuit, et ad quarum similitudinem » res in tempore creavit; ideoque sicuti illae divinae ideae » immutabiles sunt, ipsae quoque rerum essentiae invariabiles, censeri debent² ».

Dalle stesse parole del Corsini siamo adunque indotti a concludere che l'ordine morale è intrinsecamente invariabile; ma perchè è invariabile? perchè sono invariabili le essenze delle cose; e le essenze delle cose perchè sono invariabili; evidentemente sono invariabili o per necessità di natura o per divina volontà; Secondo la dottrina più comune Dio è necessario *ad intra* e libero *ad extra*. Le essenze delle cose in Dio sono Dio stesso; la libertà Divina non può mutare le essenze, ma Dio può liberamente creare cose ad immagine di quelle nel tempo; adunque secondo questa dottrina che è pure quella dell'autore l'ordine morale è immutabile perchè fondato nelle essenze, non dipende dalla volontà di Dio ma dalla natura di Dio.

L'autore definisce la legge « *ordinatio rationis imperans*

¹ Ibidem pag. 166.

² *Metaphysica disp. 1. Cap. 11. pag. 251.*

» honesta, prohibens contraria » e la divide rispetto alle cose a cui si riferisce in *imperante* e *proibente*; riguardo al legislatore in *naturale* e *positiva*; definisce la prima « lex, » quo natura ipsa, necessario, invariabiliter homini præscribitur, sive invariabiliter, ac inseparabiliter hominis naturam consequitur, la seconda, lex, quæ sic a libero legislatoris arbitrio posita, vel constituita est, ut etiam » variari vel revocari possit' ».

Intorno alla legge naturale l'autore si propone le seguenti questioni; quale ne sia l'origine; per quale carattere si possa conoscere ciò che è prescritto dal giure naturale; quali siano quelle cose che sono comandate o proibite da questa legge. L'autore combatte primieramente la definizione data dagli antichi Giureconsulti, i quali: « *jus naturale,* » definiunt; *quod natura omnia animalia docuit*. Nam *jus* » istud non humani generis proprium, sed omnium animarum, quæ in terra, quæ in mari nascuntur, avium quoque » commune est ». Esamina l'opinione di quelli che facendo derivare il gius di natura dal comune e costante consenso delle nazioni, ne inferiscono che quelle cose sono oneste e quindi prescritte dalla legge naturale, che come oneste da tutti, o dalla maggior parte dei popoli più colti sono ritenute; ed osserva che sebbene in parte vera, non dimostra chiaramente l'origine della legge naturale, ma la deduce a *posteriori* dagli effetti. Rigetta l'opinione di quelli per cui » *atque ipsa utilitas justì prope mater et equi* ». Espone la sentenza di quelli che derivano la legge naturale dalla intrinseca onestà delle cose medesime, epperiò ritengono che quelle cose sono prescritte dalla legge naturale che sono di loro natura buone ed oneste. Finalmente esamina l'opinione di quelli che derivano la legge naturale dalla santità e giustizia divina, sicchè quelle cose debbano ritenersi come prescritte dalla legge naturale che rispondono o si confor-

¹ Ethica disp. 44 Cap. V. pag. 488.

mano alla santità e giustizia divina e quasi ne esprimono l'immagine. L'autore sebbene riconosca che ciò che è prescritto dal giure naturale non possa essere contrario alla santità ed alla giustizia divina: « *ægre tamen concipitur quomodo* » *naturæ lex infinitam Dei sanctitatem atque justitiam expri-* » *mere possit, ut homines eodem modo, eodemque jure in-* » *ter se mutuo agere possint, quo Deus ipse cum homini-* » *bus operatur; atque jus illud infinitum, quo Deus crea-* » *turas complectitur, veluti specimen et exemplar haberi* » *debeat, quo homines ipsi in alios homines jus exerere* » *vel exercere subinde possint ideoque morum ho-* » *nestas, atque naturæ lex ex divina sanctitate veluti pro-* » *ximo fonte repeti non potest*¹ ». Pare insomma che l'autore nella tema di identificare il giure naturale colla legge divina cada nell'eccesso opposto di stabilire una giustizia e santità umana diversa dalla divina. Ma se si riflette che la giustizia e la santità considerate in se medesime sono idee assolute; si vedrà che la diversità non è nel concetto di giustizia e di santità ma nella loro relazione col soggetto capace di giustizia e di santità; in Dio la giustizia e la santità si convertono, quindi può dirsi la giustizia è Dio, come Dio è la giustizia; laddove ciò non ha luogo nell'uomo, il quale può partecipare di questo attributo ma non convertirsi col medesimo.

Laonde egli stabilisce che l'origine del giure naturale deve derivarsi dalla sola natura umana. Per dimostrare questa tesi pone come dato che quelle cose debbono considerarsi come prescritte dal giure naturale, e quindi di loro natura intrinsecamente buone ed oneste, le quali convengono colla natura medesima dell' uomo: « *ad quæ natura ipsa igenito* » *veluti ponderè, ac sepositis affectibus ita dirigitur, ut non* » *libere, sed non necessario; non in aliquibus solum, sed* » *in omnibus; non aliquando sed semper ac ubique feratur,*

¹ Ibid. pag. 407.

- » ut eadem natura sine hoc ordine concipi, vel haberi certe
 » non possit¹ ».

Ora qual è quest'ordine? è l'ordine che deriva dal porre
 1. che l'uomo è fatto da Dio; 2. che l'uomo è un essere
 fornito di intelletto e di arbitrio; 3. che l'uomo è fatto per
 vivere in società coi suoi simili: quindi, ciò che deve prescri-
 vere il giure naturale, vuolsi ripetere e dedurre dall'ordine:
 » quem quilibet homo ad Deum, ad seipsum, ad homines
 » alios habere concipitur ». L'autore svolge largamente questo
 triplice aspetto sotto cui può considerarsi la natura umana
 e conchiude che il giure naturale prescrive all'uomo » 1. ut
 » Deum super omnia diligat et veneretur; seipsum amare,
 » tuerique studeat: homo, homines alios sui instar amare
 » debeat, suique conservandi gratia et amore quietam, sta-
 » bilem pacatamque cum ipsis societatem inire, legibus con-
 » servare; ut illa proinde bona, ac honesta sint, quæ primis
 » ejusmodi naturæ legibus conformia sunt; illa vero prava,
 » ac inhonesta, quæ a legibus vel principiis illis abhorreant,
 » sive quæ ipsis naturæ legibus adversentur² ».

Dal detto appare chiaramente che l'autore dà al dovere
 un'origine soggettiva; ma per una felice contraddizione si
 salva dalle conseguenze che deriverebbero dal soggettivismo;
 perciocchè dopo aver stabilito che il dovere deriva dalla natura
 del soggetto umano, sorvola tutte le difficoltà che si affacciano
 nel determinare filosoficamente questa natura, ponendo che
 l'uomo è creato da Dio che è fornito d'intelletto e di libero
 arbitrio, che è fatto per vivere in società; tre tesi che sono
 impugnate dai materialisti, dai fatalisti e dagli obesiani, ed
 ai quali l'autore non potrebbe rispondere vittoriosamente
 restando nel subbiettivismo.

Non lo seguiremo nemmeno nella dotta esposizione che egli
 fa del diritto canonico e del diritto civile della facoltà di far

¹ Ibidem pag. 108.

² Ibidem pag. 116.

leggi, di pubblicarle, di derogarle, ma non passeremo sotto silenzio la questione del *probabilismo*. A tutti sono note le Provinciali del Pascal, ma forse non sarà a tutti egualmente noto che il Corsini ha combattuto questa dottrina con pari forza e vigore.

Tutta la questione consiste nel sapere, se tra due opinioni delle quali l'una sia più probabile l'altra meno probabile in fatto di morale, sia lecito rigettare la prima ed abbracciare la seconda. Il grado di probabilità si misura dalle ragioni e dalle autorità; si le une che le altre si contano e si pesano; il numero costituisce il grado di probabilità matematica, il peso il grado di probabilità dinamica. È pure, cosa notissima che i Casuisti appartenenti all'ordine gesuitico furono i più caldi sostenitori della dottrina del probabilismo; la quale si può compendiare in questa proposizione: tra due sentenze delle quali l'una sia più probabile l'altra meno, è lecito di scegliere la seconda anziché la prima come regola per operare in un dato caso. L'autore combatte questa dottrina direttamente ed indirettamente: 1. perché l'intelletto non può preferire una sentenza appoggiata a minori ragioni ad un'altra che sia sostenuta da ragioni maggiori in numero e valore; 2. perché la volontà non deve agire diversamente dalla regola che le prescrive l'intelletto; 3. perché l'agire contrariamente al giudizio speculativo è un'imprudenza se si parla di cose caduche e di beni temporali; ed è una temerità quando si tratta del bene morale; 4. perché se nelle cose umane si reputa sciocco quegli che rigetta i consigli di molti uomini saggi per seguire quelli men saggi deve dirsi temerario se la cosa di cui si tratta è un bene morale; 5. perché la imprudenza e la temerità crescono a dismisura quando si rifletta che i difensori di queste sentenze probabili spessissimo sono caduti in gravissimi errori e provate false le sottili ragioni con cui sostenevano le loro tesi; 6. perché il preferire una sentenza probabile ad una più probabile è esporsi scientemente al pericolo di operare il male; 1. perché se tra due sentenze di

pari probabilità non possiamo pronunciare giudizio, e dobbiamo sospendere il nostro assenso *a fortiori* non dobbiamo seguire la sentenza meno probabile: « Hinc mirari certe non »
 » possumus si ex ejusmodi probabilitatis doctrina, veluti »
 » infecta radice, tot errores eruperint quibus puriora moralis »
 » doctrinae capita funditus eversa, omniaque naturalia, hu- »
 » mana, ac divina jura miserrime violata conspiciamus¹ ». E per dimostrare ciò mette a confronto della vera dottrina morale la dottrina dei difensori del probabilismo. Questo parallelo che si prolunga dalla pag. 315 fino alla pag. 348 è uno dei migliori brani delle opere del Corsini; e sebbene non sia stato il primo in Europa a levar la voce contro questa perniciosa dottrina è indubitato che non fu degli ultimi in Italia; ed il metodo da lui prescelto ha un vantaggio su quello del Pascal in quantochè nello stesso paragrafo le tesi e le antitesi risaltano assai meglio che non quando sono allontanate da discussioni intermedie; eccone un esempio: « si divino ac »
 » naturali jure homicidium vetari videas, ne tamen existimes »
 » alteri mortem optari vel inferri non posse; si quidem *potes* »
 » *hosti tibi alioqui valde nocituro mortem exoptare non odio,* »
 » *sed ad vitandum damnum tuum*; sicuti non peccas si »
 » *absolute desideres in hunc modum, cupio mortem patris,* »
 » *non ut malum patris est, sed ut bonum meum*; que- »
 » madmodum mater filiarum mortem optare potest, *quod* »
 » *ob deformitatem aut inopiam nequeat juxta animi sui* »
 » *desiderium eas nuptui tradere*. Neque optare solum, sed »
 » etiam facile mortem inferre poteris; plures enim existi- »
 » mant *licitum esse calumniatorem gravia crimina de se,* »
 » *vel de sua Religione spargere minitantem occidere*; vio- »
 » latam virginem perimere ne id quoque minitari possit; »
 » licitum denique *in tutelam suorum facultatum, unius* »
 » *aurei, vel minoris adhuc valoris aut pro pomo furem* »
 » vel invasorem occidere² ».

¹ Ibidem pag. 325.

² Ibidem pag. 329.

Nell'Aretologia notiamo soltanto che l'autore dopo aver esaminato accuratamente le ragioni con cui i Peripatetici sostengono che: *virtus est medium vitiorum, et utrinque re-
 » ductum* » e quelle degli Stoici con cui combattono questa definizione, conchiude: *Nobis vero videtur Aristotelis opi-
 » nionem facile defendi posse; non tamen ipsum virtutis
 » naturam sic ab illa mediocritate repetendam esse putamus;
 » ut etiamsi nullum extremum existeret sive conciperetur,
 » perfecta tamen virtutis idea sive natura facile concipi, vel
 » admitti non posset, ut proinde mediocritas veluti virtutis
 » character atque proprietas haberi possit non vera natura,
 » et essentia, vel ut scholastici loquuntur constitutivum* ¹ ».

Intorno alla dottrina degli affetti le idee dell'autore sono assai chiare ed esatte; egli ne ripone la sede nell'animo, ma:
 » *ut affectus aliquis in animo excitetur celer spirituum motus
 » cum animi ardore certo veluti foedere ac ordine conjungi
 » debet* ² » e riconosce che le due fonti degli affetti sono l'amore e l'odio; dall'amore deriva la *voluttà*, la *letizia* il *gaudio* la *brama*, la *speranza* l'*audacia* ecc. dall'odio la *molestia* il *dolore*, l'*avversione* il *timore* la *pusillanimità*, l'*ira* la *disperazione*. Combatte la sentenza degli Stoici pei quali tutti gli affetti sono di loro natura viziosi; e riconosce che l'ufficio dei medesimi è di eccitare l'animo alla virtù: « *hu-
 » manus animus ita a variis affectibus veluti stimulis ad
 » virtutum amorem et honestatis gloriam impellitur, et
 » excitatur, ut nulla perfecta virtus haberi unquam possit,
 » quæ ab aliquo affectu non oriatur* ³ » ma aggiunge che
 » possono degenerare in stimoli al vizio, quando: *ita vivide
 » ac vehementer in nostris animis excitantur ut ad sensibi-
 » lem amorem vel invitos fere nos rapiant* ».

Dalla Diceologia non toglieremo che una sola citazione la

¹ Ibidem pag. 363.

² Ibidem pag. 435.

³ Ibidem pag. 439.

quale però è assai importante perchè non dal diritto divino ma dal popolo fa derivare l'autorità del Governo: « legittima » potestas illa, vel imperii majestas, quæ in Republica sive » Principibus reperitur, ex sola populi, vel multitudinis » consensione, seu libera electione veluti primo, purissimi- » moque fonte deduci debet Quemadmodum tamen, » singulis hominibus, aut multitudini jus, libertas, ac im- » perium a natura ipsa, sive ab auctore naturæ Deo veluti » pulcherrimum rationalis naturæ decus, et ornamentum con- » cessum fuit; ita quoque jus ipsum a populo vel multi- » tudine in principes translatum, sive jus regium divino, » ac naturali jure institutum dicitur¹ ».

Questa aperta professione della sovranità popolare dimostra che il nostro autore se nelle altre dottrine fu eclettico in questa però fu originale, e pel tempo in cui scriveva il sostenere una simile tesi, non è una delle meno calzanti prove della libertà di filosofare di cui faceva professione e della indipendenza del suo carattere.

Fu già osservato che il Corsini sebbene avesse pubblicato il suo corso filosofico 10 anni prima del Fortunato, tuttavia in ordine al progresso della Filosofia speculativa gli va innanzi non solamente pel tempo ma ancora per la sostanza e per la forma delle dottrine. Difatti tra questi due pensatori vi corre una notevole differenza. Il Fortunato professa anch'egli l'eclettismo in Filosofia, ma il suo eclettismo è piuttosto un sincretismo. Le varie parti del suo corso filosofico non hanno connessione tra di loro. Qualche volta è più peripatetico di Aristotile, qualche volta è troppo cartesiano: l'impresa di formare un corpo di dottrina scegliendo tra le opinioni antiche e le moderne è piuttosto un tentativo, un saggio che un lavoro compiuto. Oltredichè l'aridità della forma è ben lungi dall'essere compensata dall'apparente rigore del metodo geometrico; le infinite divisioni

¹ Ibidem pag. 491.

e suddivisioni se fino ad un certo punto giovano alla chiarezza, stancano però la memoria; così che ci vogliono sforzi di attenzione per afferrare il nesso tra le varie parti della sua dottrina. Infine lo stile del Fortunato è ineguale, disadorno e forzato.

Tanto nel Fortunato che nel Corsini è pari l'erudizione e la conoscenza della Storia della Filosofia; ma ben diverso il modo con cui ne usano. L'erudizione del primo giovà ma pesa; quella del secondo istruisce e diletta. Inoltre il Corsini ha il merito di saper penetrare nelle viscere di un sistema, di colpirne lo spirito di appropriarselo e farne risaltare con tanta perspicacia le ragioni su cui si appoggia, che spesso dopo averne esposto il pro ed il contro costringe il lettore a sospendere il suo giudizio come fa egli stesso, osservando che la materia deve sottoporsi a nuovo esame finchè non si siano scoperte ragioni tali che tolgano ogni dubbio. Eccellente precetto che lo salva dall'imperioso dogmatismo scolastico e cartesiano. Nel Corsini l'eclettismo è veramente un sistema e per la connessione delle varie parti delle sue dottrine e pel criterio costante di cui si serve nella scelta tra le varie opinioni. E poi di gran lunga superiore al Fortunato nel maneggio della lingua latina nella chiarezza della esposizione nella forbitezza dello stile.

Ma tanto il Fortunato quanto il Corsini erano persuasi che se gli antichi non avevano detta l'ultima parola in Filosofia, i moderni non avevano tutto ritrovato da se; che nella Filosofia degli antichi vi erano molti errori; ma vi si trovavano non poche verità; che i moderni, e specialmente gli Italiani avevano fatto molte scoperte nella filosofia; ma che molte invenzioni restavano tuttavia nella condizione di mere ipotesi, e molte ipotesi erano destituite di solidi fondamenti. Scegliere quanto vi era a loro avviso di più probabile tra le opinioni degli antichi e dei moderni intorno alle cose disputabili; connetterle con le dottrine incontrovertibili, ordinarle in un complesso e ridurle in sistema; tale

fu lo scopo che si proposero, e che il Corsini assai meglio del Fortunato seppe raggiungere.

Il Fortunato ed il Corsini non furono filosofi, se per filosofo s'intende un pensatore che si sforza di rendere ragione di tutto lo scibile con *un principio sistematico* anche a costo di rinnegare le verità più palmari, ed i risultati dell'osservazione e della esperienza e di contraddire ai principii del senso comune: ma furono certamente filosofi, se la parola filosofia significa amore della sapienza e lo scopo del filosofare indica la ricerca delle ragioni ultime delle cose per soddisfare al bisogno di ordinare scientificamente le umane cognizioni e per facilitare la soluzione dei grandi problemi intorno ai quali si travaglia l'irrequieta ed insaziabile curiosità umana.

PARTE TERZA

**Stato della Filosofia Scolastica e Peripatetica in Italia
verso la fine del secolo XVII ed in principio del XVIII.**

PARTE TERZA

CAPO I.

CONDIZIONI DELLA FILOSOFIA SCOLASTICA VERSO LA FINE DEL SECOLO XVII ED IN PRINCIPIO DEL SECOLO XVIII.

Abbiamo già osservato che nel principio del secolo XVIII un solo pensatore italiano continua la tradizione dei grandi metafisici che avevano illustrato il XVI ed il principio del XVII, cioè Giambattista Vico. Ma volendo indicare sommariamente le condizioni generali della Filosofia in Italia nel principio del secolo XVII, dobbiamo anzitutto distinguere quattro specie di filosofi; cioè gli originali, gli imitatori delle dottrine cartesiane, e lockiane, i continuatori della scolastica, i continuatori della dottrina peripatetica.

Tra i pensatori originali nella Filosofia naturale abbiamo i successori di Galileo dei quali fu già fatta menzione. Nella Filosofia razionale abbiamo il solo Vico. Riguardo ai seguaci di Cartesio fu dimostrato entro quali limiti essi professarono il cartesianismo, il quale, giova ripeterlo, non formò una scuola propriamente, nè esercitò grande influenza sullo svolgimento del pensiero italiano. Molti opinano che ciò fu un gran male per l'Italia, perciocchè ritengono che Cartesio insegnò pel primo il vero metodo di filosofare, e credono che lo spiritualismo cartesiano trovò non solamente

oppositori nei discepoli della Scolastica e del Peripato ma ancora in quelli che attingevano dalla Enciclopedia francese i principii e la storia della scienza del pensiero. Noi non siamo di questo avviso. L'opposizione contro il cartesianismo aveva una doppia ragione. La filosofia naturale di Cartesio riproducendo l'ipotesi dei vortici e dell'etere, che li involge non insegnava nulla di nuovo ai concittadini di Bruno. E quando discendeva ai particolari ben lungi dallo appoggiarsi ai fatti verificati dalla esperienza, li contraddiceva, come le accade quando volle stabilire le leggi della comunicazione del moto e degli effetti dell'urto. E sebbene Cartesio si vantasse di essere l'unico possessore del vero metodo di filosofare; tuttavia non poteva ciò persuadere ai discepoli di Galileo, i quali seguendo il metodo del loro maestro avevano scoperto e continuavano a scoprire meglio di un segreto nel gran libro della natura. È dunque lontano dal vero il credere che i filosofi naturalisti facessero opposizione al cartesianismo ispirandosi alla Enciclopedia francese; essi gli si opponevano perchè non era basato sul vero, e la loro opposizione non trionfò solamente in Italia ma finì per imporsi anche alla Francia medesima.

L'opposizione fatta alla filosofia razionale di Cartesio dalla Scolastica aveva altra origine. La Scolastica non combatteva la dottrina cartesiana perchè insegnava lo spiritualismo, ma la combatteva per la stessa ragione per cui aveva combattuto tutti i novatori. La Scolastica, come pel passato, sul principio del secolo XVIII pretendeva di risolvere tutte le questioni primieramente colla autorità di S. Tommaso e di Scoto e subordinatamente con quella di Aristotile. Il miglior titolo con cui credevasi di raccomandare un libro era quello d'inscriverlo: « *Cursus philosophicus ad mentem divi Thomæ ovvero* » ad mentem Doctoris subtilis ». Per essa la riforma filosofica incominciata con Valla e terminata con Galileo e con Cartesio, era come non avvenuta, e se per caso si nomina Cartesio non si nomina mai nè Pomponacio, nè Patrizio,

nè Telesio, nè Bruno, nè Campanella; si combatte Cartesio come si combatte Galileo, il moto della terra come la libertà di filosofare. Ma sebbene i trionfi della logica scolastica fossero ristretti ai chiostri ed ai seminarii; in cui trionfava pure la Fisica di Aristotile ed il sistema mondiale di Tolomeo, già da più d'un mezzo secolo confutato e provatane l'assurdità da Galileo e dalla sua scuola, non è meno da deplorarsi l'infelice condizione in cui si trovavano questi istituti d'educazione sotto il rapporto dell'insegnamento filosofico condannato a consumarsi in arzigogoli, in futili questioni, ed in tautologie.

Nè ci è meno grave il ricordare che ingegni eminenti, i quali avrebbero potuto far progredire la filosofia ed ampliare la riforma filosofica, si riducessero a sforzi impotenti per sostenere dottrine assurde o vane e far spreco di sottigliezza per rialzare un edificio rovesciato dalle sue fondamenta. Tuttavia noi siamo ben lontani dal disconoscere i servigi resi alla Filosofia dalla Scolastica. Rammentiamo che nel decimo ed undecimo secolo, in cui la barbarie e l'ignoranza d'ogni Letteratura erano giunte al colmo Lanfranco ed Anselmo d'Aosta non solamente scossero l'indegno giogo ma osarono tentare nuove vie per dimostrare l'esistenza di Dio; che Abelardo, Berengario, Egidio Romano, Gaunilone e Guglielmo di Champeuax, movendo dall'Isagoge di Porfirio alle categorie di Aristotile sollevarono le grandi questioni del Realismo, Nominalismo e Concettualismo, le quali regnarono lungamente nelle scuole, e furono un primo passo verso quella indipendenza della ragione che fu la più grande conquista della filosofia moderna: che Pietro Lombardo, Alberto Magno, S. Tommaso d'Aquino, Duns Scoto posero in onore la Filosofia scolastica, e concorsero potentemente ad invogliare i più eletti ingegni a consacrarsi allo studio; e col moltiplicare i problemi, e coll'affaticarsi a commentare Aristotile, Averroe, Avicenna ed Alessandro Afrodiseo, ampliarono il campo della critica e della riflessione. Dire-

mo pure con Villers che, sebbene: « la parola Scolastica sia da gran tempo fra la filosofica plebe un vocabolo ridicolo, tuttavia se si vuole essere giusti è necessario confessare che noi dobbiamo alla Scolastica buon numero di cognizioni indispensabili, ed i primi fondamenti dell' edificio delle scienze... che essa segnava la strada ad una Metafisica ragionevole e valeva perciò assai più del tanto ammirato empirismo. (Notiamo che l'opera di Villers vide la luce nel 1801 quando regnava sovrano il Condillachianismo in Francia) ».

Ma se riconosciamo largamente i meriti della Scolastica non possiamo però tacerne i difetti. E siccome noi parliamo della Filosofia Scolastica che s'insegnava verso la fine del secolo XVII ed in principio del XVIII non sarà fuor di luogo riferire il giudizio che della medesima aveva già portato Melchior Cano nel suo giustamente celebre Trattato *de locis Theologicis*. « Qua in re, scrive egli, etiam in Theologia multa peccantur: ut illi qui D. Thomæ Scotique opinioniones vel indiscussas complectuntur, proque his non aliter pugnant, ac pro aris et focis. . . . Alterum quoque est vitium, quod quidam nimis magnum studium multamque operam in res obscuras atque difficiles conferunt, eosdemque non necessarias. Quo in genere multos etiam a nostris peccasse video; ut eas quoque questiones latissime persequerentur, quibus Porphyrius abstinuit, homo impius, sed in hac re prudens tamen, ut Platonis Aristotelisque discipulum possis agnoscere, qui nec quicquam nisi opportunis et loco et tempore tractare, nec quæstiones ullas persecuti sunt, quæ juvenum ingenia obruerent, non juvarent. Nostri autem Theologi, importunis vel locis, longa de his occasione disserunt, quæ nec juvenes portare possunt, nec senes ferre. Quis enim ferre possit disputationes illas de universalibus, de nominum analogia, de primo cognito, de principio indi-

« Charles Villers, philosophie de Kant première partie §. 8.

» viduationis, sic enim inseribunt; de distinctione quantita-
 » tis a re quanta, de maximo et minimo, de infinito, de
 » intensione et remissione, de proportionibus et gradibus,
 » deque aliis hujusmodi sexcentis, quæ ego etiam, cum nec
 » essem ingenio nimis tardo, nec his intelligendis parum
 » temporis et diligentiae adhibuissem animo vel informare
 » non poteram. Puderet me dicere non intelligere, si ipsi
 » intelligerent, qui hæc tractarunt. Quid vero illas nunc
 » quæstiones referamus? Num Deus materiam possit facere
 » sine forma, num plures angelos ejusdem speciei condere,
 » num continuum in omnes suas partes dividere, num re-
 » lationem a subjecto separare, aliasque multo vaniores,
 » quas scribere hic nec libet, nec decet, ne, qui in hunc
 » locum forte inciderint, ex quorundam ingenio omnes
 » schoke auctores æstiment¹ ».

A dimostrare quanta ragione avesse il Cano di elevarsi contro questa degenerare Scolastica basterebbe presentare l'indice di qualche trattato del suo tempo. Ma il mal vezzo da lui tanto biasimato ben lungi dall'essere abbandonato lo troviamo fedelmente seguito anzi esagerato negli scolastici posteriori; e per confermare col fatto ciò, basterà accennare per sommi capi le materie trattate in alcuni corsi filosofici dell'epoca di cui parliamo.

Così abbiamo per ragion d'esempio un « *Cursus philo-*
 » *metaphysicus* — *continens tum universæ philosophiæ cum*
 » *famosiores metaphysicæ speculationes* — *ad mentem ange-*
 » *lici præceptoris D. Thomæ aquinatis* » pubblicato in Bolo-
 gna verso il 1700. Le famose speculazioni metafisiche di cui tratta il Cauvino si riducono sommariamente alle seguenti.
 » *In proemialibus logicæ celeberrimam de Habitibus specu-*
 » *lationem agitamus* — *dehinc promoti Ente rationis, capti*
 » *quidem difficili, utpote Minimo et valde Lubrico sive un-*
 » *dequaque Relativo, sed faciliiori conatu in altum vel usque*

¹ Loco citato L. 9. C. VII.

- » ad intellectum divinum mobili, utpote inanissimo ad gra-
- » viores controversias de gradibus methaphysicis, sive præ-
- » dicatis superioribus et inferioribus dissolvendas accedimus.
- » In prima physicorum post expeditam valde gravem et
- » mirifice profectam de objecto, unitate philosophia dispu-
- » tationem, de qualitate cognitionis de existentiae et subsi-
- » stentia et de causis fuse dicemus.
- » In secunda parte de cælo et mundo variis, ac curiosis
- » speculationibus explanatis de perfectione mundi, an sub-
- » sistere possit sine creatura intellectuali
- » In tertia de ortu et interitu late explicatur principium
- » individuationis
- » In quarta denique, aliis plurimis expeditis, quæ ad ho-
- » minem inferiorem conferunt, ad mentem rationalem ascen-
- » dimus

L'autore delle famose speculazioni metafisiche discorre per quattro enormi volumi in foglio di molte cose inutili, di altre inintelligibili, di molte che sarebbero veramente gravissime ed utilissime se invece di ricorrere all'autorità del filosofo (Aristotile) o di S. Tommaso o di altri commentatori si fosse servito della esperienza, della induzione, e della osservazione. L'autore vive in pieno medio evo, Copernico, Galileo, Cartesio, non sono mai esistiti. È cosa veramente dolorosa il veder sprecata tanta acutezza di mente e tanta pazienza nel proporre e risolvere difficoltà che si riducono a una tautologia, e discorrere per mezzo volume in foglio sulla differenza della logica *utens* e della logica *docens*, sull'oggetto formale e reale, sull'Ente in se e di ragione.....

Il secondo è un: « *Cursus philosophicus ad mentem doctoris solemnis Henrici De Gandavo* » per Angelo Maria Canali stampato in Roma nell'anno 1715. Il Canali è uno scolastico ma si distingue dal Cauvino soprannominato per maggior libertà di filosofare e per una cognizione abbastanza estesa delle novità dei filosofi recenti, Copernico, Galileo, Gassendi e Cartesio. Anzi, cosa rara in uno scolastico, con-

fessa di aver assistito ad un corso di Anatomia prima di scrivere il suo trattato dell'Economia degli animali: «in animistica exactum, ni fallor, dice egli, de animalium æconomia tractatum elaboravi; ut enim claram, distinctamque partium ideam efformarem, sæpissime interfui lectionibus anatomicis, quas domi suæ molitur Cesar Mariscotti philosophiæ et medicinæ docteur, lector publicus et anatomes professor . . . et cum mihi aliqua in facto anatomico vel circa usum partium difficultas occurrebat ad eum statim confugiebam »¹. Con tuttociò egli non si allontana mai dall'opinione di Aristotile e del Dottor solenne, ed è soltanto nelle questioni, la cui soluzione non può appoggiarsi alla loro autorità, che egli mostra un poco più di libertà nel scegliere ciò che è confermato da una retta osservazione e dalla esperienza, semprechè non vi si opponga una decisione della Congregazione dell'Indice; perchè allora la ragione, l'osservazione e l'esperienza non hanno più alcun valore. Tra molti esempi ne sceglieremo un solo. Dopo aver esposto il sistema Tolemaico svolge le obbiezioni fatte al medesimo da Galileo e conchiude: « demum rationes omnes systematis Ptolemaici corruunt, eo quia contra penitus experientiam conspicitur, nam juxta systema hoc, Mars nunquam sub sole locum habere posset, neque Venus supra; penitus itaque rejiciendum est Ptolemei systema, et ad alterius explicationem procedendum »².

Questo secondo sistema è quello di Copernico. L'autore si diffonde largamente nella esposizione del medesimo; adduce le obbiezioni, che noi abbiamo già indicate parlando di Fortunato da Brescia e le risposte date alle stesse da Galileo. Trova che i Copernicani rispondono vittoriosamente a tutte le obbiezioni ed aggiunge: « superfluum videtur alias adducere rationes contra Copernici systema, quæ, vel physicas, vel mathematicas, sint quandoquidem eas sane diri-

¹ Loco citato præfatio.

² Disputatio II de mundo pag. 343

» munt Copernicani, et potissimum apparentias astrorum
 » omnes explicant egregie »; donde avrebbe dovuto dedurre che questo sistema il quale ha per se la ragione, l'osservazione e l'esperienza è vero. Ma il Canali professava una libertà di filosofare, come dicevano gli scolastici *secundum quid*, cioè secondo il beneplacito della Congregazione dell'Indice non solamente nelle materie dogmatiche ma anche nelle astronomiche, quindi facendo a pugni colla logica ed il buon senso conchiudeva definitivamente: « verum argumentum de Decreto sub Paulo Quinto emanato, atque de sententia in Galilæum et ejus abjuratione sub Urbano octavo nequeunt effuggere, nec evitare poterunt, nisi fallibilitatem » in sacra congregatione introducant, quod absit »¹ mostrando in ciò soltanto seguace di Cartesio, mentre lo combatte in tutto il resto e specialmente nella teoria dell'essenza e sede dell'anima, dell'essenza e natura costitutiva dei corpi e nell'automatismo degli animali.

Potremo facilmente dar l'analisi di altri corsi filosofici, pubblicati in Italia a quell'epoca, dalla Scuola tomistica e scotistica, ma ciò che si è detto di Cauvino e di Canali può estendersi a tutti gli altri. Tuttavia a compiere queste brevi notizie dobbiamo aggiungere due osservazioni; la prima si è che, generalmente parlando, i Trattati *ad mentem* divi Thomæ sono più scolastici che non i Trattati *ad mentem* Doctoris subtilis; gli autori di quelli restano chiusi nel campo della pura Scolastica e se si accapigliano cogli Scotisti in tutte le questioni non si occupano mai o quasi mai delle novità introdotte nella Filosofia dai pensatori italiani dal Valla fino al Galileo ed alla sua Scuola, nè fanno meno prova della più crassa ignoranza della Storia della Filosofia antica; essi vivono in pieno medio evo; il Filosofo e S. Tommaso sono per loro l'alfa e l'omega del sapere umano: questi invece allargano un poco di più il loro orizzonte, e sebbene di-

¹ Ibidem pag. 347.

mostrino di ignorare la Storia della Filosofia antica, almeno esaminano le novità introdotte dai Filosofi recenti e specialmente dalla scuola di Galileo, di Gassendi e di Cartesio. La seconda osservazione si è che tanto nei trattati dei Tomisti quanto degli Scotisti di quell'epoca si cerca invano il nome di un solo pensatore Italiano del secolo decimoquinto e decimosesto. O per ignoranza o per sistema non che esaminare le dottrine, taciono assolutamente perfino i nomi di Cardano, di Pomponacio, di Patrizi, di Telesio, di Bruno e di Campanella, mentre espongono e combattono od approvano le opinioni di una turba di scolastici giustamente caduti in oblio.

Adunque l'insegnamento claustrale di quell'epoca rigorosamente parlando non è che la dottrina di S. Tommaso o di Scoto, meno l'originalità di questi due eminenti pensatori. Esso non sente l'impulso della nuova vita filosofica, vive di reminiscenze e tende a ribadire il giogo della Scolastica nei chiostri. Per lui la libertà di filosofare non esiste che di nome, l'indipendenza della ragione è un sogno, la filosofia è sempre l'umile ancella della Teologia non tanto nelle questioni dogmatiche, quanto nelle fisiche ed astronomiche.

Per lui la scienza dell'anima è ancora una scienza *a priori*, l'osservazione esterna, gli esperimenti, la generalizzazione, l'induzione sono intieramente trascurati. Insomma l'insegnamento filosofico dato nei chiostri e nei seminarii non è che la riproduzione delle dottrine di S. Tommaso o di Scoto senza tener alcun conto della grande riforma compiutasi nella filosofia naturale e razionale.

Ma se gli ordini religiosi erano rimasti estranei al movimento filosofico non lo erano rimasti ad una grande questione morale che da circa duecento anni agitava il campo teologico, cioè il *Probabilismo*, di cui nell'esporre l'Etica di Edoardo Corsini abbiamo già fatto menzione.

Il padre Concinna in un'opera in tre tomi in quarto racconta diffusamente l'origine i progressi e la decadenza del

Probabilismo e ne fa una vigorosa confutazione. Sono note le interminabili controversie tra i Domenicani ed i Gesuiti. È pure noto che il probabilismo nacque in Ispagna e ne fu autore il P. Bartolomeo Medina Domenicano; e che questa dottrina fu poi professata dai principali casuisti della Compagnia di Gesù. Al nostro scopo basterà indicare quando tale dottrina cominciò a diffondersi in Italia e le controversie suscitate dalla medesima, le quali contribuirono se non altro alla emancipazione del pensiero filosofico, ed a richiamare la morale a più savi principii.

Il Concinna così ne traccia le fasi principali. La prima comprende un intervallo di 43 anni cioè dal 1575 fino al 1620. « In questo quasi mezzo secolo il novello sistema, dice il Concinna, se ne stette rinchiuso nel nido in cui nacque, senza stendere il passo fuori della sua natia patria. Divenuto quivi adulto, e renduto celebre in quelle Università, cominciò circa l'anno 1620 ad invadere i forestieri paesi, la Italia, la Germania, la Francia, e fino al 1656 fece maravigliosi progressi, acquistò numerosi seguaci, ed ampliò per ogni dove la sua giurisdizione . . . La terza epoca che segna la decadenza del probabilismo correrebbe dal 1656 fino al suo tempo ».

L'autore indagando le ragioni dei progressi del probabilismo dal 1620 al 1656 scrive nei seguenti termini « Ciò non deve recare maraviglia, se al gusto riflettesi, ed al genio della prima metà del passato secolo. Regnava allora comunemente una certa moda di pensare in certi uni che passavano per belli spiriti, e per gente di lettere quando sapeano acutamente sofisticare, e formare lunghissime dispute sopra cose inutili. Questo abuso di capriccioso pensare introdotto da molti nella Teologia speculativa passò nella Teologia morale; cosicchè non meno questa, che quella si vide tra sottigliezze e sofismi miseramente ravvolta. Gli ingegni più perspicaci, e

* Concinna, Storia del Probabilismo, proemio.

gli spiriti più elevati applicavansi allora allo studio della Scolastica detta speculativa. La seconda parte di questa Teologia, i costumi riguarda: ma gli Scolastici seguendo il loro metodo, questa medesima materia morale soltanto speculativamente esaminavano. Erano di tal maniera alle speculazioni, e sottigliezze assuefatti, che giudicavano di dare tanto maggior pregio alle cose, quanto più sottilmente, e talvolta sofisticamente le avessero discusse. Eglino furono i primi a trattare del probabilismo, secondo le loro universali, e metafisiche nozioni. E come fecondi erano di distinzioni e di ripieghi, alcuni lo rinserrarono tra clausole e limitazioni anguste; altri lo insegnarono in tutta la sua ampiezza ed estensione. Gli scolastici non si estendevano ad applicare alle questioni morali, nè al probabilismo, nè a risolvere col medesimo i casi pratici, ed alle loro speculazioni ponevano fine con queste formole: « *sed hæc ad casuistas; hæc nihil ad nos, sed ad moralistas . . .* ». I moralisti, che erano di rango assai inferiore agli Scolastici, veneravano gli scolastici, come spiriti assai sublimi e superiori; nè ardivano di mettere in dubbio ciocchè dagli scolastici era deciso. In veggendo adunque da questi approvato, e difeso il Probabilismo, eglino lo ricevettero senza veruno esame, qual regola infallibile, onde i casi risolvere della coscienza. Non più si pensò a discutere, se fosse vero; ma si pose studio ad inventare sottigliezze, distinzioni e clausole, per difenderlo come vero, e per rispondere agli oggetti che venivano fatti¹.

Abbiamo voluto trascrivere tutto questo brano perchè dal medesimo rileviamo un motivo assai grave per ispiegare la solidarietà della degenerazione scolastica e del probabilismo; e quindi la necessità in cui si trovarono gli impugnatori del probabilismo di combatterlo risalendo alle dottrine dei Padri e dei filosofi dell'antichità.²

¹ Loco citato pag. 24.

² Loco citato pag. 663 e seguenti.

Intanto in Italia il primo che si levò ad impugnarlo fu Antonio Merenda Professore di Giurisprudenza nella Università di Bologna stampando nel 1655 un trattato nel quale con argomenti copiosissimi dimostrava quanto fosse perniziosa al costume tale dottrina. Il Concinna accenna a molti altri libri usciti in Italia verso quell'epoca contro il probabilismo. Ma non è lungi dal vero l'affermare che la storia del probabilismo e le dissertazioni contro il medesimo del Concinna hanno un valore non comune non tanto per l'erudizione quanto per la solidità della critica e pel rigore de' suoi argomenti.

Quindi non sappiamo accomodarci al giudizio che del medesimo pronuncia il Cantù scrivendo « il rigorista Domenicano Concinna assalì con ragioni ed asprezze i Gesuiti perchè permettevano i teatri e la cioccolata in digiuno ed il prestare ad interesse; e se destarono riso e scandalo le sue dispute col Berisi sul tactus mammillaris, la sua *Storia del probabilismo* svegliò molti oppositori ». Non si tratta di sapere se tale storia svegliò molti oppositori; ma bensì se la medesima sia un'opera pensata con verità e scritta con serietà; se abbia ragione o torto il Concinna. Se il medesimo discendendo all'esame delle opinioni dei Casuisti già fulminati da Pascal abbia dimostrato che esse erano veramente perniciose alla 'sana morale. Noi siamo d'avviso che il Concinna abbia fatto ciò: e quanto alle asprezze, è certo che se il Concinna si è dimostrato severo nei suoi giudizi non è mai disceso alle contumelie dei suoi avversarii, per saggio delle quali valga il titolo dell'opera seguente. « *Ritratlazione solenne di tutte le ingiurie, bugie, falsificazioni, calunnie contumelie, imposture, ribalderie, stampate in più libri da fra Daniello Concinna contro la veneranda compagnia di Gesù, per aggiungersi per modo di appendice alle due infami lettere teologicomorali contro il reverendo P. Renzi della medesima compagnia.* »

* Storia universale libro XVII. Capo XXXI.

Intanto la questione del probabilismo costrinse tanto i fautori quanto gli avversarii del medesimo a sottoporre a severo esame le decisioni dei casuisti, ciò che era un progresso positivo per gli studi claustrali in Italia e richiamare in vigore lo studio dei padri e dei più grandi moralisti della antichità, ciò che era pure un progresso negli studi filosofici, perciocchè riconduceva gli studiosi a meditare la storia della Filosofia pur troppo obliata dai seguaci della degenerazione scolastica.

CAPO II.

FILOSOFI PERIPATETICI

GALLUZZI—MURATORI—FAGGIOLATI—STELLINI.

Veniamo finalmente ai seguaci di Aristotile. All'epoca di cui parliamo, gli Aristotelici puri coltivavano specialmente la dottrina morale; di che sono prova i varii trattati sopra l'Etica di Aristotile, e le traduzioni della medesima in lingua volgare. Tra questi ricorderemo *la Filosofia morale* derivata dall'alto fonte del Grande Aristotile del Tesauro pubblicato nel 1683. L'opera del Tesauro non è una traduzione ma un compendio dell'Etica aristotelica coll'aggiunta di esempi tratti dalla storia antica. L'autore non discute ne commenta le dottrine dello Stagirita; egli le accetta in tutta la loro estensione nè dubita tampoco che possano venir impugnate.

Del resto il Tesauro non faceva che seguire l'esempio di molti altri italiani i quali avevano o tradotto, o compendiato le dottrine morali di Aristotile, incominciando da Brunetto Latini ¹ Felice Figlucci ² Galeazzo Florimonte ³ e venendo fino a Tarquinio Galluzzio del quale diremo un poco più largamente.

A Giudizio del Muratori la Filosofia morale era stata la meglio studiata e svolta in Italia. « La Filosofia, che tratta dei costumi, che è la più riguardevole e necessaria agli uomini, benchè la meno studiata, ed insegnata oggidì non solo in Italia, ma fuori anche d'Italia: noi la troviamo ampia-

¹ L'Etica di Aristotile, ridotta in compendio con avvertimenti di Jacopo Corbinelli, Lione 1568.

² Della Filosofia morale libri X sopra i dieci dell'Etica di Aristotile C. Roma 1551.

³ Ragionamenti sopra l'Etica di Aristotile—Venezia 1567.

mente, e bene ancora, trattata da gran numero dei nostri, ed in tutte le sue parti; cioè per quello che concerne il governo dei popoli, delle famiglie, e di noi stessi, colle suddivisioni sue, le quali sono ben moltissime, e si stendono ben largamente. Abbiamo in questi argomenti alcuni trattati ed alcune operette o squisite, o contenenti molte squisite cose di scrittori italiani che noi, o infingardi trascuriamo, o ignoranti non assai conosciamo; e che con altra sopravveste, o con qualche conciero nuovo, si veggono talora uscire alla luce in paesi stranieri, traendone con poca fatica non poca gloria i non loro autori». Finqui il Muratori nelle sue riflessioni sopra il Buon Gusto. Se non che i lamenti del Muratori potevano estendersi a tutti i rami della Filosofia razionale; perciocchè era egualmente vero che in Italia le opere dei metafisici del secolo XV e XVI erano pienamente ignorate, e le loro dottrine non si conobbero che quando se ne impadronirono gli stranieri e le diedero nome presentandole all'Italia con altra sopravveste o con qualche nuovo conciero. Ciò che avvenne specialmente ad alcune opinioni del Bruno per opera di Cartesio e del sistema di Campanella riprodotto intieramente da Condillac.

Ma per ritornare ai filosofi moralisti del principio del secolo XVIII, merita specialmente menzione il vasto Commento sopra l'Etica di Aristotile di Tarquinio Galluzzi. Il Muratori chiama quest'opera eccellente nel suo genere. Difatti il Galluzzi spiega ed illustra con molta chiarezza e con eguale erudizione non meno le dottrine di Aristotile che le difficoltà del testo greco, aggiugnendovi discussioni e ragionamenti sopra i principali punti delle dottrine aristoteliche. Inoltre il Galluzzi ha saputo elevarsi al di sopra di quella secca e tediosa esposizione fatta da S. Tommaso; ed egualmente ha saputo evitare l'oscurità, e la rusticità ed altri difetti della maggior parte dai commentatori. Il Muratori giudice competente, così parla del medesimo: « con dicitura grave, con puro ed elegante latino, ed ancora con amenità

parlano quivi, e lo stesso Aristotile ed il suo commentatore erudito; non sapendosi se più obbligazione abbia il filosofo al suo interprete, o l'interprete al filosofo per aver il moderno recata sì gran luce all'antico e l'altro somministrata sì bella occasione di recarla ² ». Il Muratori non contento di aver giudicato l'opera del commentatore s'interna nel merito della dottrina medesima e si meraviglia con ragione che non solo il Galluzzi ma i Piccolomini i Figliucci, i Segni, gli Acciajuoli, i Tesauri e quasi tutti gli Italiani espositori della morale, a riserva di pochi, fin quasi a suoi tempi non abbiano saputo fare alcun passo se non sulle pedate di Aristotile, nulla aggiungendo, nulla correggendo, nulla migliorando negli insegnamenti di un Gentile maestro:

Meditando egli sopra i difetti dell'Etica Aristotelica si propose di metter mano a ripararvi con parecchi trattati cioè colle *riflessioni sopra il buon Gusto*, con un trattato di *Filosofia morale*, con un secondo trattato *sulla pubblica Felicità*, e con due altri trattati l'uno *sopra le forze dello Intendimento umano*, l'altro *sopra le forze dell'umana Fantasia*. Siccome le opere sopra nominate furono pubblicate dal Muratori in principio del secolo XVIII; così ne diremo brevemente. Muratori non è, parlando rigorosamente, aristotelico, nè scolastico, nè cartesiano; egli è eclettico. Filosofo non per sistema ma per ardente amore di giovare a' suoi simili, scrive come parla, sempre chiaro e facile sebbene spesso oltremodo prolisso. I Concetti fondamentali che egli si propose di svolgere nelle tre prime opere sopra indicate possono ridursi ai punti seguenti.

Primieramente la morale peripatetica manca di una dote principalissima, anzi la più necessaria che è quella d'insegnare ad essere vero virtuoso. Perciocchè sebbene nella medesima ingegnosamente secondo i lumi della verità e dalla retta ragione si tratti di alcuni principii dell'umano operare si mettano

² Loco citato pag. 257.

in chiaro molte virtù ed i loro estremi e le varie passioni dell'uomo, tuttavia invano si cercherebbero nella medesima quelle cognizioni che non potevano provenire che dalla luce del cristianesimo. E quali sono queste cognizioni? la prima si è quanto sia grande, onde nasca e dove ci porti la *corruzione dell'umana natura*; la seconda quanto sia lodevole e necessaria fra gli uomini la virtù dell'*umiltà*. La terza, che virtù sia, e quanto superi ogni altra virtù la *carità*. La quarta finalmente in che consista la *vera beatitudine dell'uomo* e chi, e qual mezzo ci possa condurvi.

« Senza queste notizie quasi affatto ignorate dai filosofi gentili noi non conosceremo abbastanza noi stessi, nè la terribile tirannia dell'amor proprio e degli affetti diversi da lui originati, nè intenderemo il loro linguaggio e molto meno penetreremo nelle loro fibre e non conosceremo nè il vero loro medico nè la loro vera medicina. Laonde molti moralisti italiani per non aver tenuto conto di questi difetti dell'Etica Aristotelica trattandosi colla sola scorta dello Stagirita dell'*onor cavalleresco*, del *duello*, delle *offese* e delle *soddisfazioni* poterono ottenere di rendere gli uomini bensì accorti, ma puntigliosi più di quel che sarebbe di bisogno, più superbi ed ambiziosi che non si convenga alla loro limitatissima e corrotta natura ».

In secondo luogo l'Etica di Aristotile deve compiersi colla descrizione delle azioni virtuose e viziose, dei varii costumi ed affetti degli uomini. Il quale compito sebbene difficile non è meno nuovo ed utile, perchè primieramente l'antichità ci ha lasciati pochi esempi di tali descrizioni individuali dei costumi, e nella gran varietà dei particolari non è poco merito il saper rilevare quelli che possono presentarsi come tipi: secondariamente il saperne ben ragionare non è meno utile degli stessi precetti generali, poichè se ognuno può avvertire certi vizi eminenti e certe virtù più cospicue; ben pochi sono quelli che sappiano distinguere o in se medesimi o negli altri i minuti difetti, le virtù più modeste o certi

vizi mascherati i quali abbondano sgraziatamente tra gli uomini.

Divisati così i difetti dell'Etica Aristotelica, il Muratori con molta pietà e dottrina imprende a correggerla ed a compierla nella prima parte con gli insegnamenti dell'Evangelio e dei padri; nella seconda con discendere a descrizioni di minuti particolari sia riguardo agli affetti ed alle passioni, alle virtù ed ai vizi, ai varii doveri e diritti delle differenti condizioni sociali.

E siccome queste descrizioni occupano gran parte dei libri suddetti giova tracciare le due vie seguito dall'autore nelle medesime. La prima consiste nel trattare filosoficamente e praticamente di qualche porzione degli uomini, o di tutti gli uomini in una data condizione sociale e quindi partitamente delle virtù e dei vizi, e dei mezzi di coltivare quelle e dei rimedii da apportarsi a questi per ciascuna condizione. La seconda consiste nella diligente osservazione dell'uomo considerato nella sua vita reale, e nel notare e dipingere poscia i suoi minuti difetti e tutte le macchine più segrete delle sue passioni e delle meno osservate debolezze delle facoltà umane. Ed entrando nei particolari gran copia di descrizioni gli fornisce: « la *vanità* che scorre per tutti i gradi del persone; l'*interesse* che s'apre l'adito persino nel santuario; l'*affettazione* che è di tante spezie; l'*ambizione*, la *soverchia credulità*, l'*invidia*, la *falsa divozione*, lo *zelo indiscreto*, la *presunzione*, la *rozzezza*, l'*inciviltà*, la *caparbietà*, i *puntigli* massime della nobiltà, i *vanti* specialmente della bravura, le *doppiezze* e *bugie* principalmente dei cortigiani, le *mode* le *conversazioni*, gli *abusi* dell'*autorità*, l'*adulare* altrui e più noi medesimi, il troppo *disio della gloria*, degli *onori* delle *dignità* e dell'*oro*, il far da *bell'ingegno* o da *ingegno forte*, e da *censore* a tutte le cose, ed infiniti altri capi di simile genere.

L'autore però non disgiunge lo studio di questi particolari dai precetti universali della morale ma si serve di quelli ac-

conciamente per illustrare e confermare questi. Lo ripetiamo, Muratori move da Aristotile, ma non si affida a lui solo; il senso comune, le verità religiose, i dettati della retta ragione, lo studio severo dell'uomo sono la sua guida; il miglioramento morale dei suoi simili ed il loro vero benessere è lo scopo a cui mira. Non insegna cose nuove, ma non si può far a meno di non ammirare la serenità della sua mente, la sua vastissima e profonda erudizione ed i sinceri sforzi con cui s'adopera per illuminare gli uomini e far trionfare il regno della giustizia e della carità.

Abbiamo veduto come il Muratori deplorasse la decadenza degli studi in generale notando con amarezza che non erano le cattedre che mancavano nelle università d'Italia e nei chiostri, nè il numero grande dei Maestri, ma bensì i forti e solidi studi ed i buoni libri scritti da pensatori italiani¹. E l'Eumanno nella sua *Via ad historiam literariam* non dubitava di scrivere: « Misera est in Italia inferiorum scholarum conditio. Ignaviam discipuli magis colunt, quam literas. Reguntur illæ scholæ ab iis quorum interest, eruditionem perangustis contineri finibus. In accademiiis philosophia pariter ac theologia jejune tractatur et inepte, ac plerique studiosi Bacco magis liant quam Minervæ. Nec id agitur a Professoribus, ut discipulos suos reddant politos eruditosque. Plures itaque doctores habet Italia quam doctos, et inania honoris insignia præferuntur eruditioni solidæ »². A confermare questo severo giudizio valga la testimonianza del Fontanini il quale deplora come un danno irreparabile la morte dell'abate Paulo della Stufa, gentiluomo fiorentino, il quale era trapassato in Roma nel 1711 prima di aver potuto pubblicare il volgarizzamento da lui fatto della Logica di Portoreale. La quale *Erculeæ* fatica fu poi condotta a ter-

¹ Riflessioni sopra il buon gusto pag. 233.

² Loco citato pag. 199.

mine da un sacerdote della congregazione somasca, e la sua traduzione pubblicata in Venezia nel 1728.¹

Lo stesso Fontanini ricorda che della Dialettica e della Logica degli antichi parla il Voverio nella Polimatia, ed il Salvini nei Fasti discorre di un testo originale della Logica di Aristotile volgarizzata dal Varchi che dovrebbe stamparsi; ed aggiunge « il male è che molti libri son pieni di un'altra Logica, non istruttiva, ma contenziosa e falsa, chiamata dal Pignoria *istoriale*, come fondata in *presunzioni* aliene che per forza si vuole, che abbiano ingresso nell'*istoria*, e nella certezza dei fatti, a dispetto della buona *Logica* ».

È adunque troppo vero che gli studi filosofici erano nella più grande decadenza in Italia nell'epoca di cui parliamo sebbene allora fiorisse il Vico, il quale, come Galileo, era stato il vero restauratore della Filosofia naturale e creatore della Fisica moderna, doveva essere il restauratore della Filosofia razionale e creatore della vera filosofia della Storia.

Intanto non è da tacersi che se il cartesianismo aveva fatto cattiva prova, non fu lo stesso della dottrina di Locke la quale aveva incominciato a penetrare in Italia verso il principio del secolo XVIII. Campanella aveva attribuito il senso al mondo corporeo, e ridotte tutte le facoltà alla sensazione. Locke faceva un passo di più, oltre il senso attribuiva alla materia la facoltà di pensare. È vero che Locke poneva ciò come un'ipotesi, ma il passo dal senso di Campanella al pensiero di Locke era molto facile. Inoltre i principii ideologici di Locke non erano in fondo che la dottrina peripatetica spogliata dal contorno dialettico di Aristotile. Di fatti che i sensi e la riflessione sopra le idee somministrate dai sensi, fossero le sole sorgenti del pensiero;

¹ Biblioteca dell' eloquenza italiana colle note dello Zeno pag. 319.

² Ibidem.

che la percezione e l'idea fossero un atto unico ed indivisibile; che cotesto atto abbia la sua origine dalla impressione cagionata nei sensi dagli oggetti esterni; e che nulla venga dalla luce della propria ragione tranne l'atto del riflettere e del congetturare, era la pura dottrina peripatetica. Inoltre il metodo dogmatico degli scolastici in nessun luogo aveva trovato più ardenti oppugnatori che in Italia, e Campanella aveva già chiaramente insegnato che lo studio della Filosofia razionale doveva incominciare colla storia delle umane facoltà, ossia che la Psicologia sperimentale doveva precedere la razionale. Quindi la dottrina di Locke poteva considerarsi non come straniera ma come nata in Italia. Tuttavia non devesi dimenticare che come la dottrina dell'automatismo degli animali e dei vortici non trovò seguaci in Italia, se si eccettua il Fortunato riguardo all'automatismo, così l'ipotesi Lockiana sulla capacità di pensare attribuita alla materia fu sempre combattuta presso di noi.

Del resto mentre nella Toscana e nella Lombardia fioriva la Filosofia eclettica, nella Università di Padova, il tradizionale insegnamento della dottrina Aristotelica continuava ad essere obbligatorio; ed i due rappresentanti più cospicui di questo insegnamento, contemporanei al Fortunato, al Corsini ed al Muratori furono Faggiolati e Stellini.

Di Giacomo Faggiolati scrissero molti, ma specialmente il Dottissimo Bruckero ed il diligentissimo Fabbroni. Tuttavia siccome tanto l'uno quanto l'altro considerarono piuttosto il letterato che il filosofo, così ci pare che anche dopo ciò che scrissero questi due illustri scienziati intorno al Faggiolati si possa ancora desiderare una esposizione compiuta delle sue dottrine filosofiche.

Notiamo anzitutto alcune circostanze della sua vita che hanno relazione colla pubblicazione degli scritti filosofici.

Giacomo Faggiolati nacque in Taurilia nei colli Euganei nel 1682. Fece i suoi primi studi nel Collegio Trestense, presso il borgo di Ateste. Il cardinale Gregorio Barbarico

che ne era il protettore, conosciuta la buona indole ed il precoce ingegno del Faggiolati, lo fece ricevere tra gli alunni del celebre Seminario di Padova; dove nel 1704 ottenne la Laurea e fu iscritto nel Collegio dei Teologi. Il Cardinale Cornelio succeduto al Barbadico, richiamò il Faggiolati e dapprima gli affidò l'insegnamento della Teologia, poscia quello della Filosofia che con molto zelo ed intelligenza sostenne per tre anni. Ma i meriti del Faggiolati non tardarono a farlo vieppiù apprezzare dal Cardinale Cornelio, il quale chiamò il medesimo ad un ufficio più illustre e delicato col nominarlo Direttore della scuola accademica, ossia Prefetto degli studi. Al medesimo Faggiolati commise l'incarico di scrivere in ciascun anno l'orazione inaugurale; ed è a questa circostanza che noi siamo debitori delle diciannove orazioni e delle undici Acroasi. A tutti sono note le grandissime ed utilissime opere letterarie del Faggiolati, per cui possiamo passarle sotto silenzio. Tutti egualmente sanno che il nome del Faggiolati non solamente era celebrato in Italia ma anche fuori, e che il Re di Portogallo per averlo a Lisbona Prefetto del Collegio dei nobili allora fondato, gli offerì lautissimi stipendi. Ma forse non tutti sanno egualmente che essendo venuto a morte il Cardinale Cornelio, il Senato di Venezia sulla proposta dei Riformatori della Università di Padova gli conferì la Cattedra di Logica nella stessa; la quale nomina gli fu comunicata con Decreto dove si trovava scritto « Ad vacuum Logicæ sedem designarunt Triumviri litterarii neque petentem, neque volentem eloquentissimum virum jacobum Faggiolatum Coloniensem^{*} ». Il qualificativo di Coloniense eragli stato aggiunto perchè la città di Colonia per testimoniare al Faggiolati la sua stima gli aveva data la cittadinanza. Nell'anno 1739 essendo per Decreto del Senato stata riunita la Cattedra di Metafisica a quella di Logica, il Faggiolati di-

^{*} Papadopoli Hist. Gym. Pat. Tom. I. C. LIII.

mandò e non senza grandi difficoltà, ottenne di essere dispensato dall'ufficio di Professore. Ma la Veneta Repubblica nell'accettare la sua dimanda poneva per condizione che il Faggiolati avrebbe conservato per tutta la vita il titolo, gli onori e gli emolumenti di Professore. Il Faggiolati cessò di vivere il 26 Agosto dell'anno 1769, cioè appena un mese prima del Genovesi.

Di tutte le opere del Faggiolati il cui catalogo può vedersi presso il diligentissimo Fabbioni, noi non prenderemo ad esaminare che alcune delle sue Orazioni, le Acroasi, i Rudimenti e le Istituzioni di Logica.

Abbiamo già notato che nella Università di Padova l'insegnamento della Filosofia Peripatetica era obbligatorio; tuttavia tale insegnamento essendo affidato a distinti cultori delle scienze filosofiche non poteva certamente essere una semplice ripetizione delle pure dottrine Aristoteliche. Il Faggiolati cercava soprattutto di dargli un indirizzo pratico ed era tutto intento a sceverare ciò che potrebbe allontanare gli studi filosofici da questo scopo. I temi stessi che si propone di svolgere nelle sue orazioni, che hanno più speciale attinenza alla Filosofia dimostrano il suo fermo proposito di dare allo studio della medesima un indirizzo la cui efficacia potesse estendersi più alla vita operativa che alla meditativa.

Nella orazione intorno alla Filosofia si propone di dimostrare questa tesi « nulla est adolescentibus tradenda Philosophia nisi historica — Ego equidem, scrive egli, et ab aliis sæpe quæsi, et mecum ipse reputavi, quid causæ esset, quod cum adolescentes in philosophicis scholis diutissime teneantur, nihil tamen inde nisi præjudicia quædam plerumque colligant, quibus quasi superstitione adstricti ne fieri unquam philosophi possint, impediuntur: cumque et ejus ætatis imbecillitatem, et scientiæ naturam, et communem docendi rationem attente considerassem, in eam denique opinionem veni, ut existimem, constan-

» terque defendam, nullam philosophiam, seu veterem sive
 » novam, adolescentibus tradendam esse nisi historicam.
 » Historicam porro cum dico Philosophiam, disserendi stu-
 » dium prorsus excludo, et grandia illa Academicorum, Pe-
 » ripateticorum, Democritorum nomina adolescentibus adi-
 » mo, quæ consequi tum mature nequeunt; nec unquam
 » consequentur, si immature affectabunt *». Le ragioni con
 cui l'autore dimostra la sua tesi sono dedotte da tre fonti;
 cioè dalla natura degli studii Filosofici, dall'ingegno dei
 giovani, che debbono fare questi studii e dal modo con cui
 viene insegnata la Filosofia. Riassumiamole brevemente.

Lo studio della Filosofia dice egli è prescritto che si
 faccia dopo quello di Rettorica a tutti quei giovani che si
 consacrano ad una carriera liberale, alla Medicina, alla Teo-
 logia, alla Giurisprudenza, alla Poesia, alla Eloquenza. Ma
 « si Theologis Aristoteles potissimum et Plato, si Pytha-
 » goras mathematicis, si moralibus Socrates, si Solon et
 » Lycurgus Jurisperitis, si medicis utiles illi sunt, qui
 » non tam contemplando, quam experiundo philosophantur,
 » ad omnes istorum libros adolescentes ducendi sunt, om-
 » niumque doctrinis instituendi; ut quocumque tandem si-
 » ve necessitate, sive consilio, sive etiam casu aliquo de-
 » ferantur, munitissimi accedant *». Ora quanto è utile e
 facile lo studio storico della Filosofia, altrettanto è nocivo
 e faticoso lo studio di un solo sistema quando tutto si vuole
 spiegare col medesimo. L'autore ricorda che interpretando
 le dottrine Aristoteliche intorno alla *materia* ed alla *forma*,
 troppo si accorgeva della noia che invadeva i suoi uditori,
 nè poteva conciliarsene l'attenzione, sebbene, « cum magno
 » verborum apparatu, magnaue animi contentione quære-
 » ret, *utrum privatio esset aliquid; utrum materia et*
» forma componeret totum; utrum totum ipsum a suis

* Loco citato.

» Ibidem.

» *partibus simul sumtis distingueretur; utrum materia*
 » *potestas esset; utrum sola posset existere; utrum nihil,*
 » *aut non ens appellari deberet; et id genus alia alio tem-*
 » *pore, et aliis hominibus fortasse pulchra' ».* E per unire
 l'esempio al precetto, aggiunge « quanto non sarà più fa-
 cile e più chiaro pel docente se dirà: *res omnes apud Py-*
 » *thagoreos materia numerisque constare, hoc est materia*
 » *certo partium numero compartita; materia et ideis apud*
 » *Platonicos, hoc est materia per varias divinæ mentis ideas*
 » *varie disposita; apud Peripateticos materia et forma, hoc*
 » *est materia per suas formas absoluta et perfecta, et in*
 » *certis rerum generibus collocata? Quod si addas infinitum*
 » *Xenophanis et Melissi, Chaos Empedoclis et Anaxagoræ,*
 » *plenum et inane Democriti, frigidum et calidum Parme-*
 » *nidis, terram Hesiodi, aquam Thaletis, ærem Anaximenis,*
 » *ignem Heracliti; tantumque in singulis immoreris, quan-*
 » *tum satis est ad explicationem; jam id effecisti in parte*
 » *totius philosophiæ difficillima et implicatissima, quæ omnes*
 » *debeat adolescentes non dicam ingenuos, et ad studia natos,*
 » *sed etiam bonarum artium osores mirifice delectare' ».*

L'autore apporta ancora altre buone ragioni deducendole specialmente dall'allettamento che troveranno i giovanetti in tale studio, e dalla facilità con cui possono continuarlo da se medesimi.

Inoltre i giovani, che frequentano le scuole, lasciati da parte i mediocri ed i negligenti, i quali se non possono essere allettati dall'insegnamento storico tanto meno lo saranno dal sistematico, se diligenti troveranno in quello un grande giovamento per intendere gli antichi scrittori tanto poetici quanto prosastici, una fonte da cui trarre abbondanti soggetti di onesta conversazione e di civile prudenza, un ritegno per temperare il desiderio di attribuire tutte le in-

* Ibidem.

» Ibidem.

venzioni e le scoperte ad un solo uomo. Nè vale il dire che con tale insegnamento ciò che si acquista in estensione si perde in profondità, perciocchè in primo luogo non solamente la cognizione della storia della Filosofia non può dirsi superficiale, ma è anche indispensabile tanto per chi vuol scegliere tra i vari sistemi, quanto per chi ne vuol proporre uno nuovo, altrimenti la scelta è fatta a caso, o si corre il pericolo di proporre come cosa nuova ciò che è stato insegnato da migliaia d'anni. Ma, soggiunge egli, forse potrò persuadere i giovani dell'utilità di un tale insegnamento, non potrò i professori, i quali non credono di ottenere lode alcuna « si nihil de suo, nisi vocem in scho-
 » lam afferant. Hoc scilicet eorum vitium est, ut velint non
 » ad discipulorum utilitatem, sed ad ingenii ostentationem
 » docere, nec tam esse magistri, quam videre philosophi », e dopo aver notato che più merita lode chi insegna con frutto, che chi per far pompa d'ingegno, aggiunge: « phi-
 » losophos ab inveniendis non revoco, siquidem possint, sed
 » rogo obtestorque, ut aliam quamdam docendi, rationem,
 » aliam contemplandi esse constituent ».

Finalmente descritti gli inconvenienti che nascono dalle interminabili disquisizioni ed investigazioni, conchiude: ic-
 « circo factum est, ut nobilissima disciplina, non hominum
 » ingeniis parata, sed ut Plato existimavit, Deorum munere
 » nobis concessa, incredibili invidia laboret; nihilque jam
 » de rerum natura tam poeticum fingi posse videatur, quod
 » non ab aliquo dicatur philosophorum ».

L'orazione intorno alla Dialettica rischiarata e compie il concetto che l'autore aveva della Filosofia e del metodo di filosofare.

Dopo aver dimostrato che la Dialettica non deve disgiungersi dalla Rettorica « Hosne ego Dialecticos appellam, hoc

* Ibidem.

* Ibidem.

» est acres et concisos disputatores, qui quaecumque pro-
 » ferunt, in longas et inanes propositiones atque assumptio-
 » nes dilatant, crebris conclusionibus in orbem volvunt, his
 » terve singula repetunt in minimas quasque particulas se-
 » cant; ne illa quidem enunciata sine suis formularum am-
 » bagibus dimittentes, quæ notissima cum sint, nemo nisi
 » bardus ad garrulitatis gloriolam impugnat? . . . Hæc
 » illa Dialectica est, . . . quæ tota argutulis fallaciis con-
 » stat ad ostentationem comparatis' ». Approvo, aggiunge
 egli e lodo ciò che primamente fu detto da Zenone: « Dia-
 » lecticam esse pugno similem, Rhetoricam palmæ, et si-
 » mul illud moneo, utramque facultatem una eademque
 » manu significari; una inquam manu, quæ neque contrahi-
 » tur neque diducitur nisi per gradus ». La Dialettica non
 è dunque solamente l'arte di discutere. Vediamo se hanno
 più ragione quelli che fanno della Logica o Dialettica una
 semplice *Arte di pensare*. Tra questi alcuni « totam hanc
 » laudem in eo collocant, ut notiones inveniantur a com-
 » muni sensu remotissimæ, et in rerum universarum con-
 » templatione positæ, quas ne illi quidem ex toto intelli-
 » gant, a quibus tractantur; alteri diligenti quadam idearum
 » omnium, quæ formari possunt, meditatione, quid in re
 » qualibet verum, quid falsum sit, perspicere student; et
 » hanc sive scientiam, sive solertiam, quamvis in animo in-
 » sistat, nec foras ad usum disputandi exeat, Dialecticam
 » nominant Platonica loquendi consuetudine' ». Non pro-
 nuncierò, dice egli, chi tra loro abbia ragione; ammetto
 pure che sia cosa nobilissima questo genere di speculazio-
 ne; ma se tutto ciò deve restare in noi, non deve chiamarsi
 Logica. E se il frutto delle nostre speculazioni deve mani-
 festarsi, o per l'insegnamento o pei libri, perchè si dirà
 piuttosto arte di pensare che non di disputare? Dirassi for-

¹ Loco citato.

² Ibidem.

se che il vocabolo Logica significa *Rationem et Cogitationem*? Anzitutto l'antico nome di quest'arte è quello di Dialettica, ossia di arte disséttatrice come interpreta Cicerone, di disputatrice come vuole Quintiliano; inoltre la medesima da Protagora è detta Eristica, da altri Erotematica, da altri Epicherematica, le quali voci esprimono tutte assai di più che la mera arte di pensare. Ma pogniamo che invece di Dialettica si debba quest'arte dire Logica, non potrà nemmeno rinserrarsi nella sola arte di pensare, perciocchè non solamente Cicerone scrive: « Altera Philosophia » pars, quæ λογική dicitur, est ars quærendi, ac disserendi », ma ancora tutto l'organo di Aristotile, eccettuati i due libri della Dimostrazione, sarebbe di niun giovamento se non progredisce oltre l'arte di pensare. « Habeant ergo » sibi suam *cogitandi Artem* viri doctissimi, et ad eximia » quæque invenienda nati: dum nobis in antiquo pulvere » libenter manentibus communem illam multis ætatibus ac » populis disserendi rationem quod æquum existimamus non » gravate relinquant¹ ».

L'autore, dopo aver dimostrato che la Dialettica non consiste nè negli arzigogoli e nelle arguzie scolastiche nè nella semplice arte di pensare, aggiunge: che dirò dei *Summulisti*, i quali « in nectendis ac solvendis verborum cavillationibus otium et ætatem consumunt? ». Costoro, si credono di imitare Aristotile; ma ciò non è vero; perciocchè se Aristotile per opporsi alle arguzie ed alle cavillazioni della scuola Megarica « serio cogitare cœpit, quomodo » insanam istam veritatis contaminandæ cupiditatem extingueret, vanosque homines ad silentium adigeret; itaque » ratiocinandi artem ingenti contentione scribere aggressus, » miras subtilitates excogitavit, quibus tamquam clavo clavum, istiusmodi fallacias truderet; atque ab lue jam late » fusa et in dies gliscente philosophiam liberaret », i Sum-

¹ Ibidem.

mulisti non hanno alcuna di queste ragioni; laonde non trovando sofisti da combattere, « ipsi se abundantia quadam » otii calumniari cœperunt, sibi que respondere; et quæ » prius necessitas fuerat, in ludum vertere ». Nulla reputo, dice egli, più sofistico di ciò che da costoro si disputa contro i sofisti, ad ambagi oppongono ambagi, ad arzigogoli logomachie, e fanno uso di certa rigida superstizione nel misurare le parole, cose tutte che possono forse giovare come esercizio di discussione, ma troppo poco giovano alla ricerca della verità. A che dunque impallidire nei loro sconfinati volumi per apprendere cose così palmari come sono queste « signum cœleste non latrare, etsi *canis* nominetur; » *poma* non esse fugienda licet *mala* dicantur; quamvis » *Deus* sit *ubique*, tamen non esse adverbium »; ed altre consimili questioni inutili che nulla insegnano e sono una perdita di tempo. Noi abbiamo un più grande e dignitoso concetto di questa disciplina la quale non deve scompagnarsi dalla Rettorica. « *Serio* disseratur, oportet, conchiude egli; » serio autem disserere, non est cavillosa verborum comprehensione populum admirantem, quæ non intelligit ludificare, aut cum ludificantibus congredi; sed certa ab » incertis, a veris falsa, probabilia ab improbabilibus, si » fieri potest, et quatenus potest, plana et perspicua oratione separare: quæ quidem oratio quamdiu temperate » fertur, *Dialectica* est; ubi assurgit, figurisque et affectibus incitatur, cognatæ facultatis nomen assumit. Abeant » vero hinc apud barbaros, quicumque societatem hanc, » non tam ab hominibus, quam ab ipsa natura conflatam » dirimere conantur, et *Logicæ* genere nescio quo nauseantes juvenum animos imbuere, per quos omnis antegressa » litterarum cognitio, libero capite et ingenuis moribus » digna, obliteretur ».

Veramente per compiere il concetto generale che il Fag-

1 Ibidem.

giolati si era formato della Filosofia e vie meglio confermare l'indirizzo pratico che egli voleva dare alla medesima, dovremo dar l'analisi di quasi tutte le sue orazioni e specialmente di quelle intorno alla Matematica, alla Storia, alla Giurisprudenza, nelle quali scienze, a suo avviso, l'elemento pratico deve prevalere allo speculativo, non studiarsi per se, ma come mezzi per giovare efficacemente al benessere degli uomini; ma al nostro scopo basterà di esporre i suoi pensamenti intorno all'Etica.

Nell'orazione in cui tratta della medesima, si propone di dimostrare questa tesi: « *moralis institutio magis a poetis, quam a philosophis petenda est* ».

Osserva anzitutto che i filosofi od abbiano avuto per guida Pitagora o Socrate, avendo ridotto i pronunziati morali a taluni capi: « *quidque sit in unoquoque primum, quid proximum, quid postremum ratione atque ordine explicassent, in iis repente tanquam in fundo occupato pedem posuerunt* »¹, e cacciatine i poeti vendicarono a se tutta la gloria dell'insegnamento morale. Ma l'autore non è di questo parere. E primieramente, è un fatto che Museo, Omero, Esiodo, Parmenide, Empedocle, Epimenide, Solone ed altri i quali vissero in un'epoca in cui non si era ancora fatta alcuna divisione delle scienze e delle arti, abbracciarono nei loro carmi ogni genere di disciplina, e furono detti poeti non meno che sapienti. Coll'andar del tempo introdottasi la divisione delle scienze, alcuni incominciarono a dedicarsi ad una di esse, e specialmente alla Filosofia. I capi scuola si moltiplicarono, pullularono le sette, si arrivò ben tosto al punto che: « *tota philosophia litibus et controversiis implicita, cultores suos factionibus addicat, pugnaces faciat, acerbos, acres, redarguendi cupidos, per abstrusa et difficilia admirationem sectantes* »². Laonde sebbene nei libri che trattano di mo-

¹ Loco citato.

² Ibidem.

rale si ammiri un certo ordine, e le questioni siano collocate in una certa dipendenza le une dalle altre, non è men vero che tali e tante sono le contraddizioni tra ciò che insegna l'uno e ciò che dimostra l'altro intorno alla stessa questione, che non poteva non accadere che l'insegnamento morale diventasse incertissimo. « Quod cum Æsopus, philosophus non » indiligens, animadvertisset, abjectis disputationibus, ad apo- » logos animum convertit, initoque cum poetis fœdere, spem » omnem formandæ vitæ in rerum communium imaginibus » collocavit ». Tutto il resto della dimostrazione ha sempre per fondamento, questi due concetti; cioè che l'insegnamento morale per via della poesia è più facile e più dilettevole, e quindi più adatto ad essere appreso dai giovanetti e dal popolo, dai primi sotto la forma di apologo, di allegoria; dal secondo sotto quella del dramma tanto comico quanto tragico; in secondo luogo, che le idee morali presso i poeti sono per così dire formate ad uno stampo; corrispondono di più ai pronunziati del senso comune; ciò che non si può dire degli insegnamenti morali presso le varie sette filosofiche.

Veniamo ora alla sua Logica. Il Faggiolati scrisse dapprima i Rudimenti di Logica, poi le Istituzioni di Logica peripatetica, e finalmente le Acroasi. Prima di imprenderne l'esame dobbiamo risolvere una difficoltà che non può non affacciarsi a chi abbia letto la sua orazione intorno alla Filosofia. Difatti se il Faggiolati credeva che l'insegnamento filosofico che conviene ai giovani è quello della Storia della Filosofia perchè non fu coerente a se stesso con dettare una storia della medesima anzichè le Istituzioni di Logica? Due sono le ragioni che ci somministra il Faggiolati stesso per rispondere a ciò. La prima si è che egli scrisse le istituzioni di Logica peripatetica perchè non poteva fare altrimenti. « Sed hæc cum more facerem institutoque majo-

¹ Ibidem.

» rum, nec aliter facere vellem quam juberer; id tamen
 » inde usque decrevi, siquando mihi dicendi publice copia
 » daretur, totum hoc, quidquid est operæ improbare, et
 » historicum quoddam philosophandi genus proponere, quod
 » varietate rerum et facilitate juvenum alliceret, et sine,
 » satietate detineret »¹. La seconda ragione la ricaviamo dalla
 prefazione alla sua logica: « accedit, quod nos in ea Civitate
 » docemus, ubi qui velit philosophi insignia nomenque re-
 » ferre, harum quoque rerum rationem reddere debet, et
 » publicum examen subire; proinde non decet in tanto di-
 » scrimine miseros adolescentes deserere, fortunæque im-
 » paratos committere ». Stabilito lo scopo che il Faggiolati
 si era proposto e doveva proporsi nel dettare la sua Logica,
 è manifesto che non potrebbe essere equamente apprezzata
 se si disgiungesse da quello. Ora confessiamo che ci fece qual-
 che meraviglia nel vedere che un letterato tanto dotto quanto
 valente cultore delle dottrine filosofiche, come il Bonghi, scri-
 vesse: « bisogna rinnovare gli studi logici. Chi si voglia met-
 » tere a questa santa opera, deve salire un pochino più su del
 » Faggiolati, e andare più in là del Dmowschi, o qualunque
 » sia l'ultimo padre Gesuita che abbia scritta una logica »².
 Siamo di accordo che si possa andare più in là del Dmowschi,
 ma stentiamo a comprendere che si possa andare più in su
 del Faggiolati, se per andare più in su s'intende che bisogna
 rimontare fino ad Aristotile, poichè il Faggiolati nelle sue
 Istituzioni di Logica peripatetica raccolse ed esposé con ordine
 mirabile e colla maggiore accuratezza quanto vi è di meglio
 nella logica aristotelica; se poi, andare più in su significa
 dare « dei procedimenti discorsivi della ragione migliori pro-
 ve, con esposizione più netta, e soprattutto con esempi più
 abbondanti » di ciò che abbia fatto il Faggiolati, concediamo
 che l'autore delle *lettere critiche* ha grandissima ragione,

¹ Oratio ad philosophiam.

² Lettere critiche, lettera sesta.

ma dobbiamo osservare che ciò non si era proposto né si poteva proporre il Faggiolati. Del resto la Logica del Faggiolati pel tempo in cui fu scritta è un'opera pregevole, e tale fu giudicata da uomini il cui giudizio non è di poco peso. Ercolc Dandini¹, eminente giureconsulto e professore nella Università di Padova, così scrive della medesima nel suo Meranio; « ab hisce institutionibus velim præceptores logicæ » non discedere latum unguem, non alio uti ordine, non » aliis aut verbis aut sententiis; sunt enim et prudentia et » elegantia atque eruditione insignes, et ad eos qui logicæ » arti dant operam, oblectandos aptissimæ ». Al giudizio del Dandini aggiungiamo quello di Antonio Genovesi il quale ne parla in questi termini: « Aristotelis Logicam a Scholæ » tricis expeditam, elegantem, et lectu dignam dedit nuper » vir politissimus Jacobus Faggiolatus² ».

I Rudimenti di Logica del Faggiolati si possono dividere in due parti; la prima comprende i prolegomeni, la seconda gli elementi di logica propriamente detti. I prolegomeni sono divisi in due proteorie; delle quali la prima tratta della logica in generale; la seconda dichiara che cosa siano i rudimenti di logica. Gli elementi si possono dividere in tre parti, nella prima si discorre della *facoltà conoscente*; nella seconda del *segno* per conoscere la verità, nella terza delle operazioni della facoltà conoscente cioè della *Percezione*, della *Enunciazione*, del *Raziocinio* e del *Metodo*.

In questi Rudimenti bisogna distinguere ancora il testo e le note; quello contiene puramente le cose essenziali; queste servono di commento al testo per mezzo di citazioni tratte dagli autori latini e greci più reputati.

Nel testo non si discutono opinioni, si procede per via dogmatica; eccone alcuni esenpi: « logica est ars veri et falsi » disciptrix et iudex, idest recta ratio veritatis detegendæ, » atque explicandæ ». Logica dici potest scientia, quia est

¹ Artis logicæ prolegomena pag. 9.

² Prothœoria 1.^a

» cognitio evidens earum rerum, quæ ad disputandum re-
 » quiruntur, per caussas et rationes minime dubias com-
 » parata. Sed quia tendit non modo ad cognoscenda dispu-
 » tandi instrumenta, sed etiam ad efficienda, iccirco etiam
 » ars dici potest, et quidem ars scientiis obnoxia quia illis in-
 » servit *. Rudimenta logicæ dicimus, quæ leviter adumbrant
 » modos, facultates, instrumenta veritatis inveniendæ ac ju-
 » dicandæ ». La facoltà idonea a conoscere il vero è la
 mente la quale prende varii nomi dalle varie maniere con
 cui può conoscere; quindi la mente dicesi *Intelletto*, in quanto
 intende senza immagini corporee; in quanto percepisce per via
 d'immagini, chiamasi *Imaginazione* o *Fantasia*; in quanto
 ricorda, *Memoria*; in quanto vuole indipendentemente dai
 moti del corpo, *Volontà*; in quanto vuole dipendentemente
 dai movimenti del corpo, *Appetito*; in quanto è per senso
 intimo conscia di ciò che vuole, e percepisce, *Coscienza*.
 Finalmente: « eadem videt per oculus, audit per aurem,
 » olfacit per nares, gustat per linguam, tangit per omnes
 » corporis partes unde sunt quinque sensuum nomina ».

Esposte quindi storicamente le varie sentenze dei filosofi
 antichi e degli scolastici intorno al modo con cui ha luogo
 la cognizione, stabilisce: « signum, quod menti præluceat ad
 » rerum veritatem detegendam *Criterion* dici solet ». Que-
 sto segno è triplice, l'*Evidenza*, il *Vivido Senso* ed il *Senso*
intimo; per l'evidenza: « ea cognosco quæ ipsa per se statim
 » apparent, nec aliter apparere possunt; per vividum sensum
 » corpora percipiuntur. *Vividum* autem dico, quia debet
 » esse ita expressus, ut ipse sibi faciat sui iudicii ». Ma
 quando può dirsi vivido il senso? quando ha queste con-
 dizioni; « si et sani sunt et valentes; et omnia removentur

* Ibidem.

» Protheoria 2.

» Sintagma I.

» Sintagma II.

» quæ obstant et impediunt. Itaque et lumen mutari sæpe
 » volumus, et situs earum rerum, quas intuemur; et in-
 » tervalla aut contrahimus aut deducimus; multaque facimus
 » usque eo, dum adspectus ipse, fidem faciat sui iudicii;
 » quod idem sit in vocibus, in odore, in sapore » . Il senso
 intimo è il criterio delle nostre interne affezioni, quali sono
 il pensare, il volere, il sentire piacere o dolore, e via discor-
 rendo, e questo criterio è infallibile per giudicare della loro
 esistenza; ma « quid sint, aut quomodo fiant non patefacit » .
 Epperò chi chiaramente e distintamente ha coscienza di pen-
 sare, di volere, di soffrire e di godere; realmente pensa,
 vuole, soffre gode; ma che siano queste maniere di essere
 in se stesse non può affermare senza pericolo di errore.
 Questi criterii sono infallibili; ma non possono applicarsi
 alle cose probabili e dubbie. Ora per le cose probabili, in-
 tendendo per probabile: « quod probatur omnibus, vel pluri-
 » mis, vel sapientibus », non vi è altro criterio che il *Giudizio*
 degli uomini. « Commune omnium iudicium primo
 » loco haberi debet si de facto aliquo controversia sit, ipsam-
 » que exploratam veritatem facit ». Ma se non vi è il con-
 senso unanime, allora: « in iudicio verborum standum est
 » plurimis; in rerum iudicio standum est sapientibus, et
 » quidem sapientissimo cuique in arte sua, secondo l'adagio,
 » loquendum ut multi, sentiendum ut pauci » .

Il criterio delle cose dubbie è di quattro sorte; la prima,
 quando non vi sono ragioni nè per negare nè per affermare;
 così è dubbioso il detto di Zenofane la luna essere abitata;
 la seconda, quando le ragioni in favore di una opinione sono
 bilanciate o quasi dalle ragioni che le stanno contro; così
 sono dubbiose le *idee innate*; la terza, quando vi sono molte
 ragioni per affermare una cosa, ma non tali da togliere ogni
 dubbio; così è *dubbioso* il pronunciato pittagorico, che la
 terra si muove; la quarta maniera, se vi sono molte ragioni

* Cicero in Acad. L. Cap. 7.

per negare una cosa, sebbene non siano tali da escludere tutte le ragioni contrarie; così è dubbiosa la cura di un morbo per mezzo della polvere simpatica; laonde: « quæ » in primo genere sunt, *ignota* potius appellari debent; quæ » in secundo, *dubia*, quæ in tertio, *verissimilia*; quæ in » quarto, *valde incerta*¹ ».

La mente progredisce per quattro gradi all'acquisto della verità, cioè col *percepire*, coll'*enunciare*, col *ragionare*, e coll'*ordinare metodicamente* queste tre operazioni. « Recte » percipiendo vitantur *ambigua*; recte enunciando vitantur » *falsa*; recte ratiocinando vitantur *inconsequentia*; recte » disponendo vitantur *obscura*.

La percezione è la semplice intuizione e contemplazione della mente, con cui nè si afferma nè si nega; questa mera intuizione di una cosa, considerata nella mente, dicesi *nozione*; in quanto si esprime colla voce, *parola*; la percezione contiene quindi la *nozione* e la *parola*. L'autore, nelle annotazioni, osserva che si discute e si discute ancora per sapere se l'atto del percepire sia una mera passione od una azione; i filosofi recenti, dice egli, sostengono che la percezione è un atto passivo; gli antichi invece che « percipere » est agere et pati.

» Et hi quidem videntur dicere magis similia vero; quia si » mens percipiendo nullam edit contentionem, fit in istam » talis quædam imaginum impressio, qualis fit in speculum » minime vitale; si contentionem edit, agit. Hanc conten- » tionem et actionem significat Cicero in Acad: 4. Cap. 10. » *Mens naturalem vim habet quam intendit ad ea, qui-* » *bus movetur*² ». A dir vero questa questione, che che si sia scritto da Kant in poi non ha fatto un gran progresso; ed anche oggi non se ne sa gran cosa di più; anzi dopo le lunghe elucubrazioni dei filosofi moderni e contemporanei,

¹ Syntagma II.

² Syntagma III. pars. 1.

ciò che si è detto di più chiaro intorno a ciò si riduce a questa asserzione « l'intendere, il conoscere, il percepire, non è nè un patire nè un agire, è un atto *sui generis*, che non può riferirsi ad alcuna altra specie. »

La nozione non è altro che l'atto della mente percipiente, qualunque sia l'oggetto della percezione. La percezione delle cose sensibili ha luogo, « per simulacrum » quoddam, seu speciem (menti) objectam, quæ Græco nomine, *idea* dicitur.

La percezione delle cose che non cadono sotto i sensi non avviene « per simulacrum quoddam seu speciem menti » objectam » ma per una maniera di comparazione colle cose sensibili. Confessiamo però di non saper afferrare bene il concetto dell'autore. Perciocchè il dire, « mens corporeis » vinculis illigata nullas cogitationes elicit, nisi a corpore » quoquo modo pendeant, vel ad illud comparando referantur » e « res incorporeas mens percipere dicitur, cum » ea intelligit, quorum nullum est simulacrum in natura » certum atque expressum, quod sibi contemplandum proponat », sembrano due affermazioni che si contraddicono. Nè meglio spiega il suo pensiero con aggiungere che « Nemo » cogitationem suam meditatur, nisi prius cogitarit aliquid, » quod sit corpus, vel a corpore: nemo naturam virtutis et » vitii animo versat, nisi in rebus corporeis virtutes ac vitia » animadverterit ». Perciocchè con queste parole non si proverebbe altro se non che noi ci eleviamo dalla percezione delle cose sensibili alle intellettuali, che la percezione delle cose corporee precede quella delle incorporee; ma anche concesso ciò, non si è ancora spiegato come la mente percepisca, conosca, intenda le cose spirituali. Ma, che le idee dell'autore non fossero abbastanza chiare intorno alla teoria della conoscenza in generale, appare evidente dalla seguente

* Bertini, *Filosofia della Vita*. v. 2.

² Ibidem cap. 41.

definizione: « *Idea* est id quod in mente est, dum mens » cogitat; idest forma quædam, quæ ipsa per se lucet, et » menti inservit ad alia cognoscenda. Gignitur autem, ut » nobis videtur, a mente ipsa, quoties lumen suum per attentionem in res cognoscendas convertit¹ ». È facile osservare che questa definizione della idea non conviene colla antecedente in cui l'idea si fa identica « ad simulacrum quoddam seu speciem menti objectam », la quale specie o simulacro non è altro che una immagine della cosa corporea. Di più, se l'idea è ciò che è nella mente mentre la mente pensa, ossia una certa forma che splende di luce propria e le serve per conoscere altre cose, in primo luogo anche quando essa pensa alle cose spirituali ne ha l'idea; questa idea è sensibile o spirituale? se è sensibile come può rappresentare ciò che in natura non ha simulacro certo ed espresso, ossia ciò che non ha immagine? In secondo luogo se questa idea, che è nella mente, mentre la mente pensa alle cose spirituali, ha caratteri assolutamente opposti a quelli dell'idea-immagine, del fantasma che proviene dalla percezione delle cose sensibili, come può nascere, ed originarsi dalle medesime? L'autore ha quasi preveduto queste difficoltà, e le risolve in qualche modo, scrivendo: le idee riguardo alla loro origine si dividono comunemente in *innate*, *avventizie*, *fattizie*. Della esistenza delle ultime due specie nessuno dubita; ma intorno alle innate si discute ancora acutamente « si me rogas, nulla est idea hominum menti- » bus innata; quandoquidem sentiendi et cogitandi facultatem innatam habent, per quam ideas quaslibet sibi acquirant ad vitæ usum necessarias² ». Il che è ben lontano dall'assioma « nihil est in intellectu, quin prius fuerit in » sensu » e trasporta la questione dell'origine delle idee fuori del campo peripatetico.

¹ Ibidem.

² Ibidem.

Il Faggiolati evita un errore allora quasi comune di dividere le idee in vere e false, scrivendo: « qui ideam di-
» vidit in veram et falsam (loquendo de veritate et falsi-
» tate logica) perperam dividit. Nam, cum idea rem dum-
» taxat repræsentet, nihil aiendo, aut negando; neque fal-
» sitatem neque veritatem capit ' ». Ma sebbene non possano dividersi in vere e false, possono però essere occasione di falsità nei giudizi; ciò che avviene se affermiamo che l'idea di una data cosa ha relazione di convenienza colla medesima quando invece tale relazione non esiste, e viceversa.

L'Autore alla trattazione delle idee fa seguire quella della Definizione e della Divisione; e rende ragione di seguire questo ordine e non quello comunemente ricevuto con queste parole: « definitio est notio una quæ pluribus verbis di-
» stinguitur et exponitur sine ullo enunciandi judicio. Hinc
» puncto individuo comparatur, et *terminus* passim dicitur
» ab Aristotele ». Di fatti se uno m'interroga: che cosa è l'uomo? rispondo colla definizione: un *animale ragionevole*; se dimanda di nuovo: come si divide l'*animale*? rispondo colla divisione: in *razionale* ed *irrazionale*. Coloro che riferiscono la definizione alla enunciazione, congiungono il nome della cosa definita colla definizione per mezzo del verbo è, come ad esempio: *l'uomo è un animale ragionevole*. Ma da questa stessa proposizione in cui la definizione fa l'ufficio di predicato, apparisce chiaramente che la definizione non è che una nozione che può essere anche espressa da più parole. La definizione essendo una nozione non può dividersi in vera e falsa; ma se la definizione si fa per mezzo di una proposizione allora può essere vera o falsa. La definizione adunque non è altro che « propria, dilucida » et paucis comprehensa verbis explicatio ». Comunemente si divide in definizione di *nome* e di *cosa*. A rigore, la

' Ibidem.

» Ibidem cap. V.

definizione del nome non è una vera definizione, ma una certa descrizione; la vera definizione non è che la definizione della *cosa*, la quale può farsi in quattro maniere: « prima rem manifestat per ejus naturam et essentiam; » secunda per causas; tertia per proprias affectiones; quarta » per communes attributiones¹ ».

Non seguiremo l'autore intorno a ciò che egli soggiunge della Definizione, della Divisione, della Enunciazione e del Sillogismo in generale. Noteremo bensì altre poche cose intorno alla Induzione. Nel testo reca la definizione della induzione che procede per enumerazione. Ma nelle note osserva che Aristotile nel libro 1. Top. Cap. 12 chiama induzione « a singulis ad universa progressio ». Ed aggiunge che quando l'induzione procede dalle forme (*specie*) al genere conchiude *necessariamente*, e si dice induzione *filosofica*; quando procede dalle parti al tutto conchiude *probabilmente*, e si dice *dialettica*. L'autore ritorna a parlare della induzione nelle Istituzioni peripatetiche da cui togliamo i passi seguenti. « Principia neque innata dici debent, » ut putant Platonici; . . . neque ratiocinando aquisita: » nam cognitio, quæ hoc modo comparatur, ex anticipata » notitia fit; nihil autem est ante principia notum. Inductione igitur quadam et experientia rerum singularum formatur intelligentia principiorum. Nam sensus singularia » percipit, et memoriae committit; deinde ratio ea componit et comparat; unde oritur universale illud, quod axiomata et commune cognoscendi principium dicitur. E nelle note aggiunge: « principia syllogismi, quia sunt universalialia, » cognoscuntur inductione; principia inductionis, quia sunt » singularia, cognoscuntur sensu² ». Nel capo XXVII esponendo la dottrina di Aristotile intorno ai *luoghi* per trovare la definizione, stabilisce con lo Stagirita le regole per

¹ Ibidem.

² Pars. III, Cap. V.

trovare la definizione che fa conoscere l'essenza della cosa, e quella che ne fa conoscere la causa. Due sono i mezzi che possono condurci alla definizione della prima specie, cioè *colligendo et dividendo*. Il primo modo dicesi *induzione*. Volendo trovare la definizione che indichi l'essenza di una cosa, la quale sia universale, (se non è tale non può essere definita) è necessario di osservare attentamente, in che convengono ed in che differiscono le cose singole contenute nella cosa universale; la ragione trovata della convenienza o ripugnanza, costituisce la definizione della essenza di quella cosa universale. Che se questa ragione comune alle singole cose non può trovarsi, sarà ciò una pruova che quelle singole cose sono contenute in generi diversi, nè si possono comprendere in una sola definizione. Aristotile medesimo ci fornisce questo esempio: sia proposto di cercare la definizione della magnanimità; « *quæro quinam dicantur* » *virī magnanimi; cumque inveniam, magnanimos dici A-* » *chillem, Ajacem et Alcibiadem, quia injurias ferre nolue-* » *runt; tum vero etiam Lysandrum, et Socratem, qui æquum* » *animum in utraque fortuna servarunt; diligenter exami-* » *no, num duo hæc non ferre injuriis, et æquum serva-* » *re animum in utraque fortuna, ad unam aliquam com-* » *munem rationem revocari possint. Si possunt, habeo de-* » *finitionem unam et perfectam; si non possunt, statuere* » *oportet, geminam esse magnanimitatis rationem, ideoque* » *definitiones duas postulare* ». Aggiungiamo ancora un'ultima citazione. « *Demonstrare volenti tenendæ sunt præno-* » *tiones quædam et præcognita, quæ conclusionem partim* » *regunt, partim efficiunt. Huc pertinet illud Aristotelis:* » *Scientiam omnem, quæ ratiocinando comparatur, ex* » *anticipatione et cognitione fieri* ». Ex quo apparet, ea » quæ hoc modo addiscuntur, etiam ante conclusionem quodammodo sciri: quia virtute et potestate quadam, continentur in præcognitis ». Con questa dottrina dice egli, si risolve il sofisma di Menone, così espresso da Platone:

» ciò che cerchi di conoscere, o lo sai, o non lo sai; se
 » lo sai, è inutile la tua ricerca; se non lo sai, anche quando
 » lo trovassi non potrai riconoscerlo. Respondendum est :
 » quod quæritur, partim sciri, quia continetur in præco-
 » gnitis; partim nesciri, quia nondum per demonstrationem
 » erutum ex illis est. Et scholastici aiunt sciri cognitione
 » confusa; nesciri cognitione distincta¹ ».

Ma che cosa sono le prenozioni? Le prenozioni sono due, cioè, *se la cosa sia*, e *che sia*; la prima si divide in due altre, cioè, se la cosa sia, può riferirsi alla esistenza della medesima ovvero alla sua verità; la seconda egualmente ne abbraccia due, cioè: o si riferisce al nome della cosa od alla sua essenza. Le prenozioni riferendosi alla questione, si possono preconoscere tante cose quante se ne cercano. Ora di una cosa qualunque si può cercare se essa esiste, *an sit*, ovvero quale n'è l'essenza, *quid sit*, od un modo, *qualis sit*, od il perchè *talis sit*. Se si cerca se la cosa esiste, è necessario di preconoscerne il nome; se l'essenza, bisogna conoscerne l'esistenza; se un modo, fa d'uopo egualmente di conoscerne l'essenza.

Come le prenozioni sono i modi di preconoscere, i *pre-cogniti* sono le cose che si preconoscono. In qualunque raziocinio le cose che devonsi preconoscere sono tre; il *soggetto* della conclusione, il *predicato* della medesima ed i *principii* da cui devesi dedurre la conclusione, i quali diconsi con un solo vocabolo *gli antecedenti*. « De *principiis* prænoscere oportet *an sint vera*, quia sunt enunciativa; de *predicato* prænoscere oportet *quid sit*. De *subjecto* prænoscere oportet, *quid sit* et *an sit*. Sia ad esempio proposta la questione: Num materia, cogitet. Regitur hoc principio; *Quod extensum est, cogitare nequit*. De hoc prænoscere oportet, *an sit verum*. Subjectum est materia, de qua prænosci debet *an sit*, et *quid sit*. Præ-

¹ Pars. III. Caput II.

» dicatum est *cogitatio* de qua satis est prænoscere *quid*
 » *sit*. Nam, *an sit* in materia debet apparere per ipsam
 » demonstrationem¹ ». Ma questi principii che debbono es-
 » sere preconosciuti quanti sono? I principii sono primiera-
 » mente di due specie, *Assiomi* e *Tesi*; la Tesi poi è *Ipotesi*
 » o *Definizione*. « Axioma est principium per se notum,
 » quod nec demonstrari, nec declarari debet aut potest; ut
 » hoc: *Totum est majus qualibet sui parte*. Hypothesis et
 » Definitio non demonstrantur, in quo conveniunt cum axio-
 » mate; possunt tamen et interdum etiam debent declarari,
 » in quo ab eo differunt. His addit Aristotelis *Postulatum*,
 » quod parum differt ab Hypothesi. Idem enim principium
 » si facile admittitur, et verum videtur tum docenti, tum
 » discenti, dicitur Hypothesis: si verum discenti non vide-
 » tur, appellatur Postulatum; quod magister veluti postulet,
 » ut admittatur² ».

Riassumiamo ora tutta questa dottrina non più colle pa-
 role del Faggiolati ma con quelle di Aristotile medesimo.
 « Abbiamo parlato, dice Aristotile, del sillogismo e della
 deduzione ed insieme della scienza deduttiva; perciocchè so-
 no una stessa cosa. Ma i principii come si conoscono essi?
 Come si chiama la cognizione che noi ne abbiamo? Evi-
 dentemente non possiamo acquistare alcuna scienza dedutti-
 va, se non conosciamo anzitutto i primi principii ai quali
 non possiamo elevarci per mezzo di intermediarii. Ma la
 cognizione di questi principii è essa della stessa natura della
 cognizione deduttiva? Abbiamo noi scienza di quelli e di
 questa, ovvero solamente scienza delle cognizioni deduttive
 ed un'altra specie di cognizione dei principii? Questa co-
 gnizione dei principii è essa acquisita e vienci essa dal di
 fuori, ovvero è dessa in noi primitivamente e senza che
 noi ne abbiamo coscienza? Sarebbe strano che essa fosse

¹ Ibidem.

² Pars. III. Cap. IV.

primitivamente in noi; perciocchè avremmo in noi delle cognizioni più chiare e precise di quelle che deduciamo dai principii senza saperlo. Ma se ci viene dal di fuori, se noi non l'abbiamo sempre posseduta, come mai possiamo noi conoscere ed apprendere senza prenozioni? Ciò è impossibile, e fu dimostrato. È dunque chiaro che noi non possediamo primitivamente la cognizione dei principii, e d'altra parte è egualmente evidente che essi non sarebbero da noi conosciuti se noi non li conoscessimo di già in qualche maniera. Ciò significa che noi li possediamo in potenza, ma in potenza implicita ed oscura. Ogni essere animato sembra dotato di una potenza analoga, che è la sensibilità; colla differenza però che la sensibilità risveglia nell'uomo la ragione, laddove negli animali non risveglia nulla. La sensazione nell'uomo risveglia anzitutto la memoria; e la memoria soventi rinnovata forma l'esperienza. Dall'esperienza o dall'universale che riposa nell'animo nasce il principio di ciascuna scienza. Laonde se non abbiamo punto in noi primitivamente il possesso attuale e determinato dei principii, essi non ci sono nemmeno venuti da altri principii, ma ci vengono dalla sensazione. Ma in qual modo? A quel modo che i soldati sbandati di un'esercito sbarragliato si arrestano e si riuniscono perchè uno si è arrestato; se una unica sensazione si ferma nel nostro spirito, immediatamente il primo universale, che già preesiste nell'anima si estende al genere a cui appartiene l'individuo che ha prodotto in noi la sensazione, fino a che l'universale determinato in principii particolari si posa nel nostro spirito. Ed è chiaro che è per mezzo della induzione che questi principii saranno in noi determinati; perciocchè è pure per l'induzione che la sensazione medesima si eleva all'universale. Ciò posto, che cosa è la cognizione esplicita dei principii? non è certamente la scienza, perchè questa è discorsiva e deduttiva, ed i principii sono anteriori ed anche più chiari della medesima. La deduzione non può essere il principio della

deduzione. Questa cognizione esplicita dei principii bisogna chiamarla intelletto; l'intelletto è il principio della scienza; l'intelletto è il principio dei principii di ciascuna scienza, e si estende a tutte le scienze¹.

Ci duole che Faggiolati non abbia citato questo passo, perchè riassume meglio di qualunque analisi tutta la Logica di Aristotile e tutta la sua teoria della conoscenza. Questa dottrina fondamentale della conoscenza merita di essere spiegata con qualche altra citazione. « I principii comuni sono principii che devono possedersi antecedentemente per poter intendere ed imparare checchessia². Bisogna possederli primitivamente, perchè non si possono acquistare ascoltando³. In ciò sta il senso di ciò che si dice nel Menone che la scienza è reminiscenza⁴. Non è a dire che si abbiano di già le cognizioni particolari, ma nel momento stesso in cui la induzione si compie, noi prendiamo cognizione dell'individuale, come se noi lo riconoscessimo; perciocchè vi sono delle cose che si sanno immediatamente⁵. L'assioma è una legge necessaria ed assoluta, come è questa: *non si può negare ed affermare nel medesimo tempo lo stesso dello*

¹ Capo XI. Analitici posteriori libro II.

² II, Anal. 1, 2.

ἥν δὲ ἀνάγκη ἔχειν τὸν ὁτιοῦν μαθησόμενον, ἀξίωμα

³ Metaf. III, 3.

Δεῖ γὰρ περὶ τούτων ἔχειν προεπισταμένους, ἀλλὰ μὴ ἀκούοντας ζητεῖν.

⁴ I, Anal. II, 21.

ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἐν τῷ Μενῶνι λόγος; ὅτι ἡ μάθησις ἀνάμνησις

⁵ I, Anal. II, 21.

Οὐδαμοῦ γὰρ συμβαίνει προεπίστασθαι τὸ καθ'ἑκαστον, ἀλλ' ἅμα τῇ ἐπαγωγῇ λαμβάνειν τὴν τῶν κατὰ μέρος ἐπιστήμην ὥσπερ ἀναγνωρίζοντας. ἔνια γὰρ εὐθὺς ἴσμεν

stesso *. Gli assiomi abbracciano senza eccezione tutto ciò che è, e non solamente questo o quel genere preso a parte ad esclusione di tutti gli altri *. Ma da che dipendono gli assiomi? dalla Geometria? No: dalla Fisica? Nemmeno: vi è al di sopra della natura qualche cosa di più sublime che la natura. Quegli che si occupa dell'universale e della sostanza prima quegli è la sorgente degli assiomi *. Adunque gli assiomi costituiscono i primi dati, e questi sono innati. La loro universalità e necessità proviene dal fondarsi i medesimi nella natura dell'universale e della prima sostanza, cioè di Dio.

Ma oltre gli assiomi che sono innati, che costituiscono l'intelletto in potenza, vi sono ancora i principii proprii di ciascuna scienza *. Questi principii non si posseggono punto antecedentemente sebbene non si acquistino per mezzo di intermediarii. Questi principii possono chiamarsi *Tesi*. Queste Tesi o principii proprii sono le maggiori dei sillogismi, le quali non si possono dimostrare deduttivamente nè per mezzo di intermediarii *. Questi principii, queste maggiori dei sil-

* II, Anal. 1, 52.

λέγω δὲ κοινὰς οἶον τὸ πᾶν φάναι ἢ ἀποφάναι

* Metaf. III, 3.

ἅπασι γὰρ ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, ἀλλ'οὐ γίνεται τινὶ χωρὶς ἰδίᾳ τῶν ἄλλων

* Metaf. III, 3.

ἐπεὶ δ'ἔστιν τοῦ φυσικοῦ τὶ ἀνωτέρω τοῦ καθόλου καὶ τοῦ περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν θεωρητικοῦ καὶ ἡ περὶ τούτων αὖ εἰς σκέψεις

* II. Anal. I, 6.

ἀρχὴ ἔστιν τὸ πρῶτον τοῦ γένους περὶ ὃ δείκνυται

* II. Anal. I, 2.

ἀμέσου δ'ἀρχῆς συλλογιστικῆς

logismi si acquistano per l'Induzione applicata ai dati della esperienza *. Non moltiplichiamo le citazioni, perchè le addotte dimostrano evidentemente che la dottrina di Aristotile non lascia nulla a desiderare, ed i moderni logici non hanno nulla aggiunto di più chiaro e preciso riguardo a questi principii fondamentali della conoscenza. Ma potrebbe dimandarsi perchè mai il Faggiolati non abbia rilevato con eguale chiarezza questi punti fondamentali, e soprattutto non abbia intrapreso di compiere la Teoria della Induzione lasciata imperfetta da Aristotile? varie sono le ragioni che potrebbero addursi; primieramente Aristotile non ha dato in alcun luogo delle sue opere una esposizione compiuta della induzione; in secondo luogo egli si sforza di ridur l'induzione alla forma sillogistica, e non traccia le regole della *esperienza*. Donde avvenne che come quasi tutti i commentatori greci e latini hanno per poco sconosciuto o tenuto in niun conto il procedimento induttivo o d'invenzione per non rilevare che il processo deduttivo o di dimostrazione, gli scolastici egualmente od ignorarono o piuttosto non si curarono, generalmente parlando, di studiare questo primo procedimento così nettamente stabilito da Aristotile. Cosicchè invece di compiere l'opera tanto bene incominciata dallo Stagirita intorno alla induzione, si gettarono a corpo perduto sulle regole della deduzione, la esagerarono, e per poco ridussero tutta la Filosofia alla Teoria del sillogismo, in quanto che non si occuparono che della conseguenza e giammai dei principii. Ma ciò che non era stato fatto da altri, poteva benissimo farsi dal Faggiolati, il quale ad una estesa cognizione delle opere di Aristotile, riuniva il vivo sentimento del bisogno in cui si era di dare agli studii filosofici un indirizzo pratico.

Inoltre sebbene Aristotile abbia sufficientemente indicato

* II. Anal. II, 19.

Ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον. Τὰς μὲν ἀρχὰς τὰς περὶ ἑκάστων ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι

i caratteri degli assiomi, cioè la loro universalità e necessità non ha abbastanza specificato quelli dei principii proprii di ciascuna scienza, non ha bastantemente chiarito nè il principio della induzione nè l'operazione medesima che chiamasi induzione. Questa parte che è imperfetta in Aristotile non lo è meno nel Faggiolati, anzi lo è forse di più. Ci piace di riconoscere che non ridusse l'induzione alla squalida ed inetta forma della maggior parte degli scolastici, il cui tipo può esprimersi così: « Inductio est argumentatio » in qua ex singularibus enumeratis aliquid universale colligitur; si v. g. probare velim utilem esse universam philosophiam, illud ista inductione efficiam: Logica est utilis; Metaphysica est utilis; Physica est utilis; moralis disciplina est utilis, ergo universa philosophia est utilis¹ ». Ed alla quale se mirava Bacone quando scrisse: « inductio » quæ procedit per enumerationem simplicem, res puerilis est, et præcario concludit² » aveva intieramente ragione; ma è pur d'uopo confessare che il Faggiolati non ne disse abbastanza per far rilevare che il concetto che Aristotile aveva della Induzione era ben diverso.

Dalle Istituzioni peripatetiche leviamo un'ultima citazione (capo XXI della parte terza) dove parla della dimostrazione *in orbem* la quale dicesi *Regresso*. Il *Regresso* è quella dimostrazione per cui: « ab effectu nobis noto progredimur » ad causam latentem cognoscendam, deinde vero ab ea » jam cognita regredimur ad effectum ejusque rationem per causam demonstramus ». Così dall'aver osservato che la Luna viene illuminata dal Sole non tutta in una volta ma per gradi revolgo, (conchiudo) che essa ha la figura rotonda, la quale figura rotonda è causa che la Luna venga illuminata per gradi, nè potersi fare altrimenti. « Non est autem vitiosus hic regressus, quia non fit per idem demonstrationis

¹ Fil. di Lione diss. 3.

² Nov. org. liv. I aph. 103.

» genus, nec eandem parit scientiam. Prima demonstratio
 » est a *posteriori*, altera a *priori*; prima parit scientiam
 » confusam et imperfectam, altera distinctam et perfectam ».

La dimostrazione circolare diventa viziosa, e chiamasi *Circolo* quando: « procedit ab eodem ad idem per eandem demonstrationis formam; ut siquis dicat; *Socrates est homo* » quia rationalis; est rationalis, quia homo ».

A compiere l'esposizione delle dottrine del Faggiolati, ci resta a parlare delle sue Acroasi. Queste Acroasi sono in numero di undici, e servivano di inaugurazione annuale degli studi. La prima fu pronunciata dal Faggiolati nel novembre del 1724 e l'ultima nel 14 febbraio del 1740, cioè nell'ultimo anno che egli fu professore con obbligo di far lezione. Tutte undici trattano argomenti di Logica coi seguenti titoli:

— De Enthymemate, — De Sorite, — De Pseudomeno, — De Achille, — De Ignava Ratione, — De Pistilli Versatione, — De Obscuritate in disputando, — De Electra, — De Scientia et Inscitia quæ ad mores pertinet — De quo quærendum non sit — De Epicheremate. — La sola enunciazione dei temi trattati in queste lezioni fanno già sufficientemente comprendere che l'autore non solamente volle compiere l'esposizione di alcune parti della Logica già trattate nelle *sue Istituzioni peripatetiche*, ma ancora discutere il valore di quegli insidiosi argomenti coi quali i sofisti, quale che fosse la setta filosofica a cui appartenevano, tentavano di infermare il valore della dimostrazione.

Nella prima dissertazione l'autore si propone di dimostrare che l'Entimema non è sillogismo troncato: « Nego, scrive » egli, Enthymema esse syllogismum mutilum, ut vulgo » Dialectici docent: nego, inquam, et pernego, Enthymema » enunciatione una et conclusione constare, quamvis ita in » scholis omnibus finiatur, et a nobis ipsis finitum sit ali- » quando, nolentibus extra locum lites suscipere¹ ». Per

¹ Acroasis 1. de Enthym.

dimostrare che l'Entimema è un sillogismo, nota anzitutto che il vocabolo entimema può prendersi in varii significati, cioè: « modo rem significat, quæ alterius probationi adhi- » betur, id est argumentum; modo est ipsa argumenti elo- » cutio et explicatio, quæ argumentum dici solet. Aristotile » lo definisce: syllogismus ex verisimilibus, aut signis; e tutta la sua forza e natura consiste in ciò che sia un sillogismo, e che consti ex *verisimilibus* aut *signis*. L'autore conferma la definizione di Aristotile con molte altre citazioni di Aristotile e di autori latini specialmente di Cicerone e conchiude: « Ita se habent apud oratores Enthymema et » Exemplum, quemadmodum apud Dialecticos Syllogismus » et Inductio; laonde si quis dicat: *Turpe fuit Thebanis » inferre bellum finitimis sine caussa; turpe igitur Athe- » niensibus quoque*; Dialectici nostri procul dubio Enthymema vocabunt; at Aristoteles exemplum facit ». Al contrario se alcuno dicesse: *Terra interiecta est inter Solem et Lunam; Ergo Luna obscuratur*; enuncierebbe un sillogismo e non un Entimema.

A noi pare tuttavia che questa dotta discussione del Faggiolati si riduca ad una mera questione di parole, e che non abbia che un valore relativo, cioè in quanto chiarisce il vero significato che attribuiva Aristotile all'argomentazione che chiamasi Entimema. Ma di ben altra importanza sono le Acroasi susseguenti in cui prese a trattare di quegli insidiosi argomenti usati dai sofisti greci e che i latini chiamarono *inexplicabilia*, perciocchè l'ignoranza dei medesimi fa sì che: « nonnulli magnam academicæ doctrinæ partem non » recte intelligentes, ipsa quoque Ciceronis scripta, quæ de » philosophia sunt, objiciant; aut minus, quam decet, assi- » due versent ». Ma che cosa sono questi argomenti inexplicabili? Sono « Griphos illos perplexos et flexuosos, qui- » bus ita se veteres Eristici implicabant ut nulla appareret

¹ Acroasis II. de Sorite.

» exeundi via ». Tra le argomentazioni inesplicabili, tanto gli scrittori greci quanto latini ne recano due come tipi di tutte le altre, cioè il *Pseudomeno* (mentitore) ed il *Sorite*.

Il Sorite può essere una argomentazione legittima o fallace; in questo secondo caso dicesi Crisippea, o perchè egli ne fu l'inventore o perchè da lui con grande vigore oppugnato. Il Sorite fallace è una argomentazione « in » qua minutis additionibus, aut detractationibus ab eo, » quod perspicue verum est, ad id, quod est perspicue fallacium, disputantem adducimus ». L'autore riporta gli esempi dei Soriti fallaci più conosciuti presso gli antichi, riducendo al Sorite fallace anche l'argomentazione detta *il Calvo*. Il Calvo, dice egli « est acervalis argumentatio, per » quam efficitur, non esse calvum, qui calvus est; aut » esse jam calvum qui nondum est; quod certo definiri » nequeat, quot numero pili calvitium constituent¹ ». Egli dimostra quindi quali siano le leggi del Sorite legittimo, tanto semplice, quanto reciproco e misto, recandone esempi tolti da Leibnizio, da Plutarco, da Lattanzio, e contrapponendovi altri esempi di Soriti fallaci, da Sesto Empirico e da Cicerone. L'autore conchiude la sua dottissima dissertazione con queste parole: « hæc placuit ad vivum resecare, » ut perspicue appareat, in quo vis sita sit argumentatio » nis hujus; et quomodo refelli possit, cum captiose effertur: ne quis sibi persuadeat, cum audit, Soritas *inexpli-* » cabiles esse, genus esse unum latens in artificio Sophistarum, cujus nulla sit expediendi ratio² ». E noi aggiungiamo che niuno dei logici recenti ha saputo trattare con eguale acutezza e precisione questo argomento, sicchè la lettura di questa Acroasi può, ancora tornare di non poca utilità anche ai nostri giorni.

La terza dissertazione discorre dell'argomentazione cono-

¹ Ibidem.

² Ibidem.

sciuta sotto il nome di *Pseudomeno* o *mentitorc*. Diogene Laerzio ne attribuisce l'invenzione ad Ebulide discepolo di Euclide il Dialettico, e maestro di Demostene. La formula di questa argomentazione si trova presso Aulo Gellio (lib. 18, Cap. 2) espressa in questi termini: « Cum mentior et mentiri » me dico, mentior, an verum dico? » Faggiolati osserva giustamente che questa argomentazione capziosa non presenta alcuna difficoltà, bastando separare la prima dalla seconda parte per risolverla, in questo modo: « Cum mentiris et » mentiri te dicis, mentiris, et verum dicis », perciocchè chi mentisce, mentisce; e lo stesso dicendo che egli mentisce, in ciò non mentisce. Ma allora come si spiega che Crisippo chiamasse questa argomentazione inesplicabile, e che Fileta di Coò secondo la testimonianza di Esichio e di Ateneo sia morto per essersi logorato il cervello a cercare la soluzione della medesima, come si ricava dall'Epigramma posto sul suo monumento. *

Per comprendere la forza di questa capziosa argomentazione, bisogna ricordare ciò che scrive Cicerone nel Libro del Fato e nella Accademia quarta. La difficoltà consisteva in ciò che i vecchi Dialettici della Scuola di Euclide ed anche i nuovi seguaci della dottrina di Zenone Citteio, ritenevano che ogni pronunziiazione doveva essere o vera o falsa, epper ciò niente ammettevano quod esset *ἀδιάφορον*, et in partem utramque verti posset. Imperciocchè dicevano essi: « si aliquid » in loquendo nec verum, nec falsum est, certe id verum » non est: quod autem verum non est, qui potest non falsum esse? aut quod falsum non est, qui potest non esse » verum? » Al contrario gli accademici per combattere questa dottrina raccoglievano e esponevano interrogativamente certi pronunziati i quali non potevano accertarsi come veri, nè rigettarsi come falsi; uno di questi era l'argomentazione

* Ξένη, φιλητάς εἰμι. λόγων ὁ ψυδόμενός με
ὦλεσε καὶ νυκτῶν φροντίδες ἐσπείριοι

sopra riportata, o quest'altra; « si te mentiri dicis, vereque » dicis te mentiri, verum dicis ». Se uno dei vecchi o nuovi dialettici della scuola di Euclide o di Zenone, affermava, che chi enunciava quel pronunciato, aveva detto il vero; lo ribattevano in questo modo; « si dicis nunc lucere, verumque » dicis, lucet; ergo si dicis te mentiri, verumque dicis, » mentiris » perciocchè la prima argomentazione si converte in questa: « si lucet, lucet; lucet autem; lucet igitur; la » seconda: si mentiris, mentiris; mentiris autem; mentiris » igitur ». Ammessa la ragione di connessione nel primo caso, è duopo ammetterla anche nel secondo. Se poi lo stesso Dialettico affermava che quell'enunciato era falso, immediatamente Carneade assumeva la proposizione contraddittoria e così la dimostrava: « si quis se mentiri dicit, cum revera » mentiatur, verum dicit; Tu autem te mentiri dicis, cum » revera mentiaris; verum igitur dicis ». Laonde i Dialettici ridotti a queste strette, non osavano più nulla affermare in cosa tanto dubbiosa e dimandavano che si eccettuassero queste cose come inesplicabili. Ecco perchè gli Accademici facevano grandissimo caso del Pseudomeno per sostenere la loro dottrina.

» Si quis, osserva Faggiolati, a nobis petat, ex his angustis qua ratione possit evadere, respondemus dialecticam » verborum formam a rerum materia separandam esse. Nam » hæc quidem ingenio non hebeti statim se manifestat; illa » inexplicabilis est ¹ ».

L'autore enumera altre argomentazioni capziose che si possono ridurre alla forma del Pseudomeno, come il *Dominante*, l'*Ασυστατον*, l'*Αυτισπερον*, o Dilemma che si può ritorcere il *Cocodrillo* o la *Sega*; recandone gli esempi e dimostrando in qual modo si possono risolvere le difficoltà contenute negli stessi.

Nella quarta dissertazione discorre di una terza maniera

¹ Acroasis III de Pseudomenos.

di argomentazioni capziose il cui tipo è l'argomento con cui Zenone si sforzava di dimostrare che il moto è impossibile, del quale parlando Aristotile, diceva: « che vi sono molte ragioni che si possono opporre ai comuni giudizi, ed alle quali, è difficile rispondere; tale è quella di Zenone con cui prova che non si dà moto nè si può percorrere uno spazio »¹. Il principale argomento con cui Zenone impugnava il moto fu detto *Achille* non tanto perchè si credesse validissimo quanto perchè la velocità di Achille ne costituiva la ragione principale.

Ecco ora l'argomentazione di Zenone « se il moto esiste un uomo velocissimo, come dicesi essere stato Achille non potrà raggiungere al corso una Tartaruga. Pongasi, Achille cento volte più *veloce* della Tartaruga, e lo spazio da percorrersi siano due stadii; collichisi Achille in principio del primo e la Tartaruga in principio del secondo stadio; e l'uno e l'altra movinsi nella stessa direzione; mentre Achille arriverà al punto in cui si trovava la Tartaruga, questa avrà percorsa la centesima parte del secondo stadio, e quindi precederà Achille. Movinsi di nuovo; mentre Achille percorrerà questa centesima parte, la Tartaruga si avanzerà egualmente di una diecimillesima parte e si troverà ancora avanti ad Achille e così all'infinito. Sicchè sebbene Achille sia sempre da Omero detto *pieveloce* non potrà mai raggiungere una Tartaruga al corso. Ma ciò si oppone all'apparenza; dunque ciò che appare non è un vero moto, dunque il moto non esiste »².

Il Faggiolati espone ancora varii altri argomenti di Zenone, quindi così risponde all'Achille. « Arma nobis præbet Ari- » stoteles in libro Phys P. C. G. unde ipso Zenonis argu- » mento perscripsimus: Docet enim spatium in quo aliquid » movetur, esse infinitum non quantitate sed divisione :

¹ Top. I. Cap. 12.

² Acroasi IV. de Achille

» idest non proprie et reipsa, sed improprie et potestate qua-
 » dam; quatenus qualibet divisione facta, rursus quod re-
 » manet dividi potest. Et quia tempus ipsum, quo motus
 » fit, eodem modo dividuum est, sequitur utriusque partes
 » sibi inter se respondere' ».

L'autore osserva che i seguaci di Zenone non trovavano tale risposta degna di Aristotile, perciocchè in primo luogo negavano che il tempo fosse divisibile all'infinito; dappoichè le parti del tempo sono tali che l'una è passata l'altra futura; ma ciò che è passato non può più dividersi in ciò che sarà; e ciò che sarà non può dividersi in ciò che fu. Riguardo allo spazio poi aggiungevano che se esso può dividersi all'infinito, ciò significa che esso consta di infinite parti, e perciò è propriamente infinito... «Nugatur ergo, qui finitum » quantitate dicit, infinitum divisione. Neque enim divisio » partes facit, sed jam factas secando separat, motus porro » quasi dividendo procedit; quandoquidem partes ordine » metitur, neque secundam attigit, nisi primam attigerit»; Ma ammettasi pure che anche il tempo possa dividersi in parti infinite, come il moto, come gli intervalli, rimarrà sempre da spiegarsi come queste parti infinite non facciano un infinito: « nobis, dice l'autore, ita videtur, qui dicit infi- » nitum divisione seu potestate, non id dicere, quod terminis » careat, sed id cuius termini inveniantur nunquam. . . . » Dicuntur igitur partes ea ratione infinitæ, quia qui eas facit, » numerum non definit..... In hujusmodi infinito, quod non » natura, sed nos facimus cuilibet promptum est, principium » et finem reperire, quæ ipsa nomina humani arbitrii sunt et » a nostræ enumerationis ordine pendent. Hoc et pertransiri » finito tempore potest et quidem longe celerius ab Achille » quam a testudine ». E se rimanesse ancora qualche dubbio si può aggiungere: « motum fieri per partes arithmetica ratione » non geometrica distributas, idest per certa et numerata

• Ibidem.

» intervalla pro varia ejus, quod movetur celeritate. Nam
 » ita quidem non est mirum, si Achilles cito comprehendit,
 » et prægreditur testudinem; cum uterque spatium decur-
 » rendo metiatur, non per partes subinde minores, sed de-
 » finitas, suisque viribus respondentes' ». L'autore che di-
 mostrò molto acume nell'esame della argomentazione di
 Zenone e nell'opporre alla medesima fatti e ragioni plau-
 sibili, non sappiamo perchè non addusse anche l'argomento
 che somministra la *Teoria delle progressioni*. L'Algebra
 insegna che una progressione decrescente all'infinito ha per
 limite una quantità finita.

Ora gli spazi percorsi da Achille e dalla tartaruga costitui-
 scono la progressione all'infinito $\frac{1}{100} + \frac{1}{10000} + \frac{1}{1000000} \dots$
 delle quali il numeratore comune è l'unità ed i denomina-
 tori crescono nella ragione di 1 : 100.

Ma la somma dei termini della progressione decrescente

la cui ragione è di 1:100 ha per limite $\frac{\frac{1}{100}}{1 - \frac{1}{100}} = \frac{1}{99}$

ciò significa che per far l'addizione dei termini di questa
 progressione deve dividersi l'unità pel denominatore del pri-
 mo termine diminuito di uno. Laonde la frazione $\frac{1}{100}$ dan-
 do la parte di stadio percorsa dalla tartaruga mentre Achille
 percorre il primo stadio; se poniamo che Achille percorra
 il primo stadio in un quarto d'ora, raggiungerà la tartaruga
 dopo un quarto d'ora più $\frac{1}{99}$ di ora.

Ricordiamo per ultimo l'argomento, che contro il moto
 adduceva Diodoro Crono seguace di Zenone, riferito da Sesto
 Empirico nel libro 2° delle Ipotiposi pirroniche. « Ciò che
 voi dite muoversi, o si muove nel luogo in cui è o nel
 luogo in cui non è; ma non si muove nel luogo in cui è,

» Ibidem.

perciocchè dove è, *quiescit*; non nel luogo in cui non è; perciocchè dove non è *non agit*; dunque ciò che dite muoversi non si muove affatto ». Diodoro aveva per amico e per avversario Erofilo medico, il quale non sapendo rispondere all'argomento si contentava di riportarsene al testimonio dei sensi. Avvenne un giorno che Diodoro essendo caduto in terra si disloggò una spalla e mandò per l'amico. Questi accorse alla chiamata e pensando di guarire Diodoro moralmente e fisicamente, gli disse, perchè dimandi l'operamia per guarirti di un male che non esiste.

Negando ciò Diodoro, Erofilo riprese; « vel humerus emotus est quo in loco erat vel in quo non erat: non in quo erat; nam ubi erat, quiescebat; non in quo non erat; nam ubi non erat neque agere, neque agi poterat. Atque ita discedere volebat, ratus deserto humero Diodori mentem sanari posse ». Ma poi riflettendo che certe malattie mentali sono croniche, curò come meglio poté l'amico coll'arte sua.

Nella quinta Acroasi discorre dell'argomentazione conosciuta sotto il nome di *Ignava Ratio*, la quale « turpe nomen inde nacta est, quia si tale quippiam admittatur, quale admitti per hanc argumentationem Dialectici vident, omnis e vita tollitur actio Vertitur enim cardine hoc tota ratio fati, libertatis, necessitatis. *Ignava Ratio* ad Stoicos referri solet, fati patronos et assertores, quod ea maxime fatalis necessitas roboretur¹. « Eccone un esempio tratto da Cicerone « si fatum tibi est, ex hoc morbo convalescere, sive medicum adhibueris, sive non, convalesces; item si fatum tibi est, ex hoc morbo non convalescere, sive medicum adhibueris, sive non, non convalesces; et alterutrum fatum est: medicum ergo adhibere nihil attinet² ». Il Faggiolati aggiunge che

¹ Acroasis V. de Ignava Ratione.

² De Fato Cap. 42.

questa argomentazione si può enunciare e si enuncia anche in altri modi, cioè: « si fieri non potest quin ex hoc morbo » convalesces; si verum est, te ex hoc morbo evasurum; » si in divinis decretis, te ex hoc morbo non esse moriturum; et aliis præterea modis, ex quibus ipsi quoque » istius quæstionis tituli variati sunt *De Fato*, de *Possibilibus*, de *Libero Arbitrio*, de *Providentia*, de *Divinis Decretis*, de *Futuris contingentibus*, de *Physica prædeterminatione* ».

All' Ignava Ratio rapportasi pure l'argomentazione a cui si dà il nome di *Mietente*, la quale secondo la testimonianza di Ammonio si enunciava in questa maniera: « si » messurus es non fortasse metes, fortasse non metes, sed » metes omnino; contra si non es messurus, omnino non » metes; alterutrum enim necessario futurum est. Ex quo » colligebant, aggiunge il Faggiolati, nihil unquam laborandum esse de messibus, quarum essent fata ab ipso naturæ exordio immutabilia.

Potremo facilmente dimostrare che questa maniera di argomentazione se presso gli antichi restava nel campo della Dialettica, ora spazia assai più in quello della pratica. E tra mille esempi che potremmo arrecare in conferma della nostra asserzione ci piace di sceglierne un solo. È un fatto che in Italia gli studi sono in decadenza; tra le varie cause che si possono assegnare della medesima, la principale è precisamente una argomentazione di questa specie che si fa generalmente tanto dai genitori quanto dagli alunni che frequentano le scuole in Italia. I primi abbandonano al fato la cura dei figli, i secondi ripongono nel fato il loro avvenire, e niuno pensa di mettere la propria energia ed operosità in luogo del fato.

Una terza argomentazione che si riferisce pure alla Ignava Ratio è la *Dominans Ratio*. La forma in cui si enuncia ci fu conservata da Arriano, con queste parole: « Omne » præteritum ex ipsa necessitate rei verum esse; aliquid

» fieri nequeat, id quod fieri potest, non esse consequens;
 » non posse id fieri, quod neque verum sit, neque verum
 » futurum sit. Ex quibus dialectico more connexis demum
 » concluditur, rerum naturam necessariis legibus teneri, ex
 » omni æternitate constitutis: fatumque unum in Deos ho-
 » minesque dominari¹ ».

L'autore esamina e discute queste argomentazioni con cui gli Stoici sostenevano che tutte le cose sono dominate dal Fato, che era definito « necessitas rerum omnium actionemque, quam nulla vis rumpat ». E dopo aver dimostrato che nelle argomentazioni che si riferiscono all' Ignava Ratio come al Pseudomeno bisogna separare la forma dialettica dalla materia, conchiude: « Thebanis pugnam inituris cum
 » oracula duo, quæ contraria viderentur edita essent, Epaminondas eorum dux, fausta in parte dextera posuit, ad-
 » versa in sinistra: tum vero, hæc inquit vobis, commilito-
 » nes, oracula erunt, si strenue pugnabitis; illa, si igna-
 » viter ».

Nella sesta discorre lungamente e dottamente della argomentazione detta *Circolo vizioso*, nella settima della *Oscurità nel disputare*; tutte le ragioni che egli adduce per ovviare alla medesima sono riassunte in queste parole: « ob
 » scuritatem vitare volenti religio sit, nihil dicere aut scri-
 » bere, quod non excusserit in partes omnes, penitusque
 » cognoverit: addo etiam, quod non sibi familiare diuturna
 » meditatione et commentatione reddiderit, progrediendo
 » iterum ac sæpius ab ejus principiis ad consecutaria, a con-
 » sectariis ad principia iterum ac sæpius regrediendo. . .
 » . . . dicam uno verbo, nostra facere² ». L'autore dopo aver indicato come si possa evitare l'oscurità nel disputare quando la medesima non è espressamente ricercata, discorre di quegli scrittori, specialmente Filosofi i quali, anche po-

¹ Ibidem.

² Acroasis VII. et Obscuritate etc.

tendo, vollero talvolta avvolgere i loro insegnamenti in espressioni oscure. Ricorda anzitutto i Sofisti, Eraclito, Pitagora, sebbene per diverse ragioni, condannando i primi ed il secondo e giustificando l'ultimo.

Infine riguardo ad Aristotile incolpato di oscurità specialmente nelle dottrine Fisiche, nota che queste sono « ἀρφα-
 » τικαὶ hoc est ad aures comparatæ. Indigent schola, indi
 » gent ipsa auctoris voce: atque adeo in hoc præsertim ab
 » ἐξωτῆρικαὶ differunt, quæ legere ad intelligendum satis
 » est¹ ».

Nell'ottava dissertazione, come introduzione all'interpretazione del primo libro della *Dimostrazione* di Aristotile, spiega in che consiste l'argomentazione detta *L'Elettra*.

Diogene Laerzio nella vita di Euclide afferma che Eubulide fu il primo che ne fece uso; ma Luciano fa merito a Crisippo di averla introdotta nella discussione. È noto il fatto di Elettra la quale all'arrivo di Oreste nella Reggia parla col fratello senza conoscerlo. Ciò posto, agli Accademici contendenti che in niuna maniera può conoscersi la verità, perciocchè « quod quæris, vel scis, vel nescis; si
 » scis, frustra quæris, si nescis, etiamsi invenias, non
 » agnoscas », Crisippo rispondeva « inesse nobis prænotio-
 » nes quasdam, ex visis ortas, ipsaque natura perspicuas,
 » per quas ad veri cognitionem quærendo et nitendo per-
 » veniamus: ex quo sequitur, nos id, quod quæritur, par-
 » tim tenere, partim non tenere; uno verbo scire et ne-
 » scire¹ ». A quel modo soggiungeva Crisippo che Elettra conosceva e non conosceva il fratello Oreste; perciocchè sapeva che Oreste si trovava alla Corte di Strofio nella Focide, alla cui fede essa lo aveva raccomandato in tenerissima età, ma ignorava che quegli con cui parlava allora fosse Oreste, e non lo riconobbe se non quando Oreste le mostrò i contrassegni ben noti, tra cui il paterno sigi-¹

¹ Acroasis VIII. de Electra.

lo. Ma gli accademici non si davano certamente per vinti, e ritorcevano contro Crisippo il suo argomento: « Verum reperiri et comprehendi non potest, nisi sit, in visis nota quædam per quam percipiatur et judicetur: nulla autem nota veri est, quæ eadem non possit esse falsi; siquidem Electræ visum unum atque idem primo falsum deinde verum significavit; prius lacrimas postea lætitiæ excivit: verum igitur reperiri et comprehendi non potest' ». E da Sofocle passando ad Euripide citavano quel verso in cui Oreste furente, così parla alla medesima Elettra « lasciami tu che sei una delle Eriani » e dicevano che ciò che è può rappresentare ciò che non è alla vista; nè valere l'eccezione che Oreste fosse allora furente; perciocchè se il vedere, come opinavano gli Stoici, è la regola del vero, devesi avere per tale nell'atto del vedere, e non dopo. Se poi, aggiungevano essi, dite « visa hujusmodi » judicari oportere non ab iis, qui furunt, sed ab aliis », è facile il rispondere che il vedere debbe essere la regola del vero per quello in cui quell'atto esiste, e non per quello in cui non esiste. Donde Protagora conchiudeva, che il vero è ciò che appare a ciascuno e nel tempo in cui appare. Gli Stoici non sapendo che rispondere, ricorrevano alla divisione delle visioni comprensibili ed incomprensibili ed a queste ultime riferivano le visioni che si possono avere nel sonno, nella ubbriachezza in una malattia; tali erano le visioni di quel Lica di cui parla Orazio (L. 2. E.).

« Qui se credebat miros audire Tragædos;

« In vacuo lætus fessor plausorque Theatro.

Questi, per usare la formola Stoica, deduceva la visione da ciò che non era. Al contrario, Trasillo Ateniese, come narra Eliano nelle Storie varie (libro 4.) ogni giorno si recava da casa al Pireo, contava tutte le navi che entravano

¹ Ibidem.

² Μέθες, μὲ ὅσα τῶν ἐμῶν ἐρουνύων

od uscivano dal porto, come se fossero di sua proprietà, e di ciò mirabilmente giubilava; questi traeva la visione da ciò che era; ma ciò rappresentava quello che non era.

La visione comprensibile, secondo gli Stoici, è quella che è la sola legittima regola della verità, e produce la notizia, donde la scienza. « Tria sunt igitur apud Stoicos, ex quibus omnis propagatur cognitio, *visum*, *visi comprehensio*, *notitia* . . . *visum* est impulsio rei cognoscendae in sensus nostros; *comprehensio* est mentis actio *visum* capientis; *notitia*, quæ et *prænotio* et *anticipatio* dicitur, est forma quædam hinc orta, et animo consignata, per quam vere ac proprie scitur, quidquid scitur ». È facile ad immaginarsi che gli Accademici non ammettevano nè la distinzione nè la conseguenza, e dimostravano non potersi accordare coll'esempio tolto da Euripide, di Ercole furente, il quale vedendo i propri figli, li crede figli di Euristeo e li uccide a colpi di freccia. Ercole, dicevano essi, mentre è furente deduce la visione dalle frecce e dai proprii figli. La visione delle frecce è comprensibile, perchè proviene da ciò che è, e lo rappresenta fedelmente; laddove quella dei figli è incomprensibile, perciocchè proviene da ciò che è, cioè dai figli suoi, ma rappresenta ciò che non è, cioè i figli del suo nemico. Quale delle due visioni è più chiara? quale fa maggior impressione sull'animo di Ercole? Tutte due egualmente, perciocchè Ercole si serve delle frecce come atte ad uccidere, ed uccide i proprii figli come figli del suo nemico. Dunque è vana la distinzione degli Stoici.

Gli Epicurei scostandosi dall'opinione stoica insegnavano che ogni visione è vera; ma poteva essere *ragionevole* od *irragionevole*. Chiamavano visione ragionevole quella che seguita dal giudizio della ragione. Adunque le visioni in se stesse sono tutte vere; ma i giudizi che seguono la visio-

* Ibidem.

ne, rendono la medesima ragionevole od irragionevole; ed è dai giudizi che nascono le fallacie, che ingiustamente si attribuiscono ai sensi; laonde ben disse Lucrezio (libro 4.).

- » Pars horum maxima fallit,
 » Propter opinatus animi, quos addimus ipsi,
 » Pro visis ut sint, quæ non sunt sensibus visæ ».

In una parola, la visione come una tal qual luce rischia-
 ra se stessa e le cose vedute; in quanto manifesta se stessa
 è sempre vera; in quanto manifesta le cose vedute è am-
 bigua e dubbiosa; spetta al giudizio di verificare se la co-
 sa è, quale è manifestata dalla visione.

Questa dottrina fu ammessa dalla Scuola Scozzese, la
 quale insegna che la percezione primitiva è infallibile; ed
 in buona Logica tutti convengono che l'errore non può
 aver la sua sede che nel giudizio riflesso. Il Faggiolati non
 disconosce la dottrina sopraesposta, ed aggiunge che ciò
 che rende la visione ragionevole è l'evidenza, la quale « est
 » vivida et acris rei perceptio, naturali quadam necessitate,
 » manans ex ipsa rei perspicuitate ». Egli riduce a quat-
 tro le cause dell'evidenza sensibile; la prima è lo stato
 normale e la perfezione della facoltà percipiente; la secon-
 da è l'attenzione; la terza è la chiara e manifesta natura
 della cosa da conoscersi; la quarta finalmente la retta ra-
 gione delle cose che precedono e circondano la cosa da co-
 noscersi, le quali condizioni mancavano, riflette egli,
 tanto nella visione di Elettra, quanto in quella di Oreste e
 di Ercole. Ma la dottrina di Crisippo in quanto ammette
 che la scienza presuppone le prenozioni, e che ciò che si
 cerca di conoscere può dirsi in un certo senso che già si
 conosce ed in un altro che non si conosce ancora, è il
 fondamento della dimostrazione aristotelica; perciocchè an-
 che Aristotile all'argomentazione di Menone risponde come
 gli Stoici: ciò che si cerca, si conosce e non si conosce;
 si conosce virtualmente, perchè già si posseggono i princi-
 pii in cui ciò che si cerca è compreso; non si conosce an-

cora esplicitamente perchè non è ancora stato esplicito dalla dimostrazione, La quale dottrina di Aristotile fu già da noi altrove largamente esposta.

La nona Acroasi tratta della scienza e della ignoranza delle cose che appartengono ai costumi. Tutta la questione versa intorno alla soluzione del seguente problema « *utrum* » is qui fecit aliquid incontinenter, sciens, prudensque peccet, an vero ignorantia labatur'. Perciocchè ciò che di Medea riferisce Ovidio « *video meliora proboque, deteriora sequor* » appena sembra credibile, dappoichè ogni azione contiene un giudizio, ed i giudizi intorno alla medesima cosa non possono contraddirsi, epperchè i Socratici conchiudono « *peccata omnia inscitias esse* ». Altri dicono chi pecca, sospetta, opina, ma non ha scienza. Altri separando « *animi sensum ab ejus intelligentia* », affermano che queste due facoltà possono opporsi e contraddirsi a vicenda, come affermava Zenone.

Il Faggiolati, seguendo Aristotile, pronunzia: « *eum* » qui incontinentia peccat, simul scire, simul nescire; nec tamen judicia ejus contraria esse. Præmittimus sciri posse aliquid vel habitu, vel actu; scit habitu, qui scientiam habet, non tamen ea utitur; scit actu, qui et habet et utitur ». Ciò posto, chi si abbandona alla incontinenza, sa per abito che ciò non è permesso perchè lede l'onestà e la virtù; non sa in atto perchè nel momento non pensa nè alla onestà nè alla virtù. Sarebbe cosa dura, dice Aristotile, se altri facesse ciò che in atto sa che non gli è permesso di fare, e con se stesso pugnasse. Il Faggiolati non si contenta di questa ragione ed aggiunge che il giudizio pratico può non conformarsi al teoretico per motivi diversi, ossia colui che pecca fa un sillogismo che contiene più assunzioni e mezzi termini di quello che sia necessario, donde una conclusione prava. Ma quelli che so-

J Acroasis IX. de Scientia etc.

stengono la prima opinione, osservano « come nell'affermare e nel negare vi sono due enunciati uno universale l'altro singolare; così una cognizione qualunque contiene una enunciazione universale o singolare ovvero l'una e l'altra. Sebbene nella enunciazione universale si contenga implicitamente la singolare, tuttavia se la cognizione non ha per oggetto una cosa singolare e presente non vale per operare. Donde, chi possiede i principii morali, se per caso opera contrariamente agli stessi, od accecato da prava cupidigia lede l'onestà, fa d'uopo che si dica che egli ignora che la sua azione offenda l'onestà. A questi il Faggiolati colla scorta di Aristotile risponde « singulare illud, quod univ-
 » sali subjicitur ejusque ambitu continetur, geminum esse,
 » alterum in homine, alterum in re; quod est in homine,
 » ignorari nullo modo potest, nisi homo seipsum ignoret;
 » quod est in re quamvis ignorari ex rei natura penitus
 » nequeat, quippe illi conjunctum atque insitum, usu tamen
 » haberi pro ignoto potest.

Laonde: « qui *sædæ libidini indulget*, scit universale; aliter
 » non peccaret, quemadmodum non peccant belluæ: scit
 » etiam singulare, si ita placet; non tamen scit singulare
 » illud, quod est in re, sed illud dumtaxat, quod est in
 » homine. Ecce, quomodo scit, et nescit; quomodo agit ex
 » scientia, et contra scientiam; quomodo illud sequitur, quod
 » fugiendum judicat, nec tamen judicia ejus contraria sunt¹ ». Però questa ignoranza non scusa in alcun modo il peccato, come non lo scusa l'accecamento dello intelletto proveniente dalla passione; perciocchè si doveva correggere, infrenare nei suoi primordii. L'autore per essere fedele ad Aristotile ha considerato la questione dal solo punto di vista in cui si trovava Medea quando pronuncia, « *video meliora*
 » *proboque, sed deteriora sequor*»; ma se egli è fedele illustratore della dottrina di Aristotile non pare però che la

¹ Ibidem.

stessa sia rigorosamente vera, in quanto stabilisce che chi pecca conosce il singolare che è nell'uomo ma non quello che è nella cosa; molte volte vi può essere questa ignoranza; ma molte altre non vi è affatto, ed è precisamente il grado di scienza di questo singolare nell'uomo e nella cosa che qualifica l'imputazione e regola la pena ed il premio, il biasimo e la lode.

La decima Acroasi tratta *delle cose di cui non deve disputarsi*. Riferito quel passo di Aristotile (Top. I. C. XI) nel quale si dice: « Non essere conveniente di esaminare qualsiasi problema o tesi: doversi l'esame limitare a quelle, alla cui incertezza si soddisfa colla ragione, non colla punizione o col senso; imperciocchè coloro che dubitano se debbonsi o no venerare gli Dei ed amare i genitori, sono degni di punizione; quelli poi che dubitano se la neve sia bianca, hanno bisogno del senso; inoltre, non devonsi far ricerche intorno a quelle cose, di cui è facile la dimostrazione; nè intorno a quelle, di cui la dimostrazione devesi dedurre da cose troppo lontane: perciocchè le prime non apportano con se dubbio alcuno; le seconde troppo più di quello che possa contenere una elucubrazione di tal fatta », si propone di discorrere di ciò che può cercarsi intorno a Dio, ed ai genitori; se sia lecito di rivocare in dubbio, quelle cose che sono percepite dai sensi; per ultimo, che debbasi dire di coloro che vogliono dimostrare ciò che non ha bisogno di dimostrazione, oppure ciò che per essere troppo nascosto od implicato non può dimostrarsi. Riprova acutamente le interminabili disquisizioni di quei Teologi che per amore della disputa, mettono tutto in questione, dai quali: « ne pudori » quidem interdum consulitur¹. Riguardo al valore della percezione sensitiva, nota che in ogni questione: « oportet » esse principium aliquod ratum ac firmum, in quod desinant argumenta omnia. Principium hoc in schola peri-

¹ Acroasis X.

» patetica sensus est, unde omnis vis, origo et causa scientiæ ». Laonde a chi mette in dubbio il valore della percezione, devesi rispondere: « quod sensu dijudicatur, vacat » controversia; et si quis nihilominus in controversiam vocet, » in sensu vacare dicendus est ». Le cose altrove discorse intorno al concetto aristotelico della induzione, dimostrano che è ben poco esatto il dire che per Aristotile l'origine, la forza, la causa della scienza deriva dal senso. Siamo d'accordo col Faggiolati, dove scrive: « non est opus dialecticis » contestationibus, ubi veritas facile apparet; quin etiam » vitandum, ne inter argumenta temere circa illam coaccervata, quam ipsa per se habet, lucem amittat » ma non in ciò che soggiunge: « Qui dialecticam audituri conveniunt, » planius aliquid ab eo requirunt, quam ab analitico, sibi » injuriam quodammodo fieri putant, si ex intimis philosophiæ penetralibus quæstiones ducat, quas demum per » communia quædam signa et argumenta leviter tractet ». Per comprendere bene le parole soprariferite, vuolsi ricordare, che per l'autore, l'Analitica è quella parte della Logica che giudica, e la Dialettica quella che discute; quella: « res » inventas resolvit ac dijudicat, questa versatur in materia » probabili », la quale non è altro che, *quod videtur omnibus, vel plurimis, vel sapientibus*; perciocchè anche posto che la Dialettica versi puramente nella materia probabile non potrà condurre ad alcun utile risultato se sarà assolutamente separata dall'Analitica. Confessiamo che questa dissertazione è ben lungi dall'appagarci, e che è pure, a nostro avviso, lontana dal rispondere convenientemente alle questioni proposte.

L'ultima Acroasi tratta dell'Epicherema: « dialecticæ argumentationis forma, scrive egli, Epicherema est, quæ » vox *aggressionem* significat. Itaque ars epicherematica » vocatur ab Alcino, ea Logicæ pars, quæ opponitur Apodicticæ: quia quod propositum est, non firma et neces-

¹ Ibidem.

» saria ratione demonstrat, sed argumentorum contentione
 » in partem utramque probabile facit . . . Discrimen igitur
 » positum est in modo concludendi. Nam Apodixis vera ef-
 » ficat veris, Epicherema credibilia credibilibus^{*} ». Come
 ognun vede questa definizione dell' Epicherema si allontana
 assai dalla definizione dello stesso dei Logici recenti. « L'Epi-
 » chérème est un syllogisme dont les prémisses ou l'une des
 » prémisses est accompagnée de preuves^{*} ». Nella dottrina
 peripatetica è sempre un sillogismo le cui premesse non
 esprimono che giudizi probabili; presso i moderni è un sil-
 logismo di cui tutte due od una delle premesse è accompa-
 gnata da prove, le quali sviluppate formerebbero la maggiore
 di un altro sillogismo o di un polisillogismo: presso i peri-
 patetici l'epicherema è una argomentazione che non può
 adoperarsi che nelle materie probabili; presso i logici mo-
 derni è una argomentazione che può adoperarsi in qua-
 lunque materia e la Geometria ce ne fornisce buon numero
 di esempi. Stabilito che l'Epicherema: « est syllogismus
 » dialecticus ad disputandum in partem utramque per pro-
 » babilia comparatus » il Faggiolati, con Aristotile defini-
 sce il probabile, per ciò che « videtur vel omnibus, vel
 » plurimis, vel sapientibus; atque his quidem vel omnibus,
 » vel plurimis, vel maxime notis et claris ». Insomma il
 probabile è tuttociò che si appoggia all'autorità umana
 ed i suoi gradi sono due; uno invariabile compete al pro-
 babile che si appoggia al consenso comune; l'altro variabile
 all'autorità dei più. È pure chiaro che la probabilità della
 seconda specie cresce in ragione del numero e della autorità
 delle testimonianze. Aristotile, dice egli, distingue ancora
 tre altre specie di probabili, cioè il probabile che è simile
 al probabile; come: se è probabile che in un mare senza
 porto le navi non siano al sicuro, così è probabile che un

* De Epicheremate Acroasis X.

* Duval-jouve logique pag. 266.

uomo senza fede non sia costante verso agli amici. Secondo, il probabile che è contrario ad un altro probabile, come: se si deve perdonare a coloro che ci offesero inavertentemente, non si deve essere riconoscenti a coloro che ci giovarono per necessità. Finalmente è probabile in una data arte ciò che è affermato da un uomo perito nell'arte medesima.

Passando quindi a discorrere del probabile secondo le varie sette filosofiche, nota che i Scettici chiamavano probabile ciò che apparisce ai sensi; gli antichi accademici convenivano quasi nella opinione di Aristotile, i medii riponevano pure il probabile in ciò che apparisce ai sensi. I nuovi ammettevano tre specie di probabili; cioè ciò che è semplicemente probabile, ciò che è probabile ed accuratamente esaminato, ciò che è anche inconcusso. Sesto Empirico nel libro primo dalle Ipotipòsi pirroniche C. 33, spiega tuttociò coll'esempio seguente. « Se alcuno entrando in una camera quasi oscura inciampa in una fune avvolta in spirale compressa, al primo aspetto della medesima nascerà in lui la probabilità che la fune sia una serpe. Ma se guarderà meglio, cioè per quanto glielo concederà la natura del luogo ed il timore da cui potrà essere invaso, nascerà la visione della fune, la quale visione può dirsi probabile ed esaminata; che se poi fattosi animo toccherà colle mani la fune, allora scomparirà ogni sospetto e timore, e nascerà la visione probabile accuratamente esaminata ed inconcussa. Carneade, per stabilire questa triplice probabilità così ragiona: se vi fosse una regola, un criterio della verità, questo criterio dovrebbe essere una tal quale affezione della mente, prodotta dalla evidenza delle cose, da cui la mente è colpita, la quale potrebbe dirsi visione; ma questa visione spesso c'inganna, come lo dimostrano infiniti esempi, dunque la medesima non è la regola del vero. Dunque la visione non può essere che la regola del probabile. Difatti la visione è la vista di qualche cosa, e deve considerarsi in chi vede e nella cosa veduta. In quanto si riferisce alla cosa veduta può essere vera o falsa; è vera se è conforme alla

cosa, falsa se è disforme». Di questo genere di verità, se condo la testimonianza di Cicerone, non dubita Carneade » veri esse aliquid non negamus, percipi posse negamus¹ ». In quanto è nell'uomo, però può apparire vera o falsa. Esclusa la visione falsa, quella che appare vera o è poco evidente o molto: Carneade rigetta la visione poco evidente perchè non basta a costringere l'assenso; la visione molto evidente è da lui posta come la regola del disputare e dell'operare. E questa suddivide ancora in tre altre specie, cioè in visione che è vera ed appare tale; in visione che non è vera ma appare vera; in visione che ha una tal quale natura comune; di questa non si deve tener conto: la prima e la seconda quando è molto evidente ed appare vera, dicesi probabile e costituisce il Criterio. Né vi osta che qualche volta non sia vera ed appaia tale; perciocchè i giudizi e le azioni secondo Carneade non possono regolarsi che da ciò che appare. Finalmente gli Stoici insegnano che le visioni sono probabili, od improbabili, o l'uno e l'altro insieme, ovvero nè probabili nè improbabili; le visioni probabili sono quelle che facilmente costringono l'anima all'assenso; come questa, la virtù è un bene; le improbabili, quelle che subito costringono l'animo a negare l'assenso: come questa l'onestà non è un bene; le probabili ed improbabili, sono quelle per cui vi sono ragioni favorevoli e contrarie, come le forme sostanziali dei corpi insegnate da Aristotile; come questo enunciato: le stelle sono di numero pari. Le cose poi probabili sono vere quando da esse si può formare un enunciato vero, come: Il sole è maggiore della terra; false se danno luogo ad un enunciato falso; come: il remo nell'acqua è rotto come apparisce. Vere e false quando essendo vere in se rappresentano altra cosa da quello che sono; così Elettra ad Oreste appariva una furia. Finalmente nè vere, nè false, come sono i generi e le specie; così l'animale considerato nel genere non è nè razionale nè irrazionale.

¹ Acad. 4 C. 23.

Finalmente conchiude: « ceterum in tam multis, tam variis, tam ingeniose excogitatis explicandæ probabilitatis modis, tamen Iuniores dialectici conquiescere non poterunt ».

L'autore si è mostrato dotto interprete delle dottrine degli antichi intorno alla probabilità, ma non ha aggiunto nulla del suo. Ora è facile osservare che la dottrina peripatetica da lui seguita confonde due cose che vogliansi accuratamente distinguere cioè la probabilità considerata nelle cose e considerata nella mente; la prima costituisce la vera probabilità, la seconda l'opinione. Per noi le cose sono evidenti, probabili, possibili; quando sono evidenti producono in noi la certezza; probabili, l'opinione; possibili il dubbio. La probabilità poi è matematica o dinamica; quella si calcola dal numero delle ragioni; questa dal valore delle medesime. Il grado massimo della probabilità può rappresentarsi con una frazione il cui numeratore è minore di una unità del denominatore ossia da $\frac{a-1}{a}$; il minimo può esprimersi per $\frac{a+1}{2a}$; finalmente quando le probabilità favorevoli sono eguali alle sfavorevoli, la cosa è soltanto possibile, e può rappresentarsi per $\frac{a}{2a}$.

Dalle cose discorse intorno al Faggiolati apparisce che egli aveva un concetto dell'insegnamento filosofico come oratore, ed un altro come professore. Nelle orazioni dà la prevalenza all'Analitica, alla esperienza, all'azione, sopra la Dialettica, la speculazione, la teoria; là vuole che la scienza serva alla vita; qui insegna la scienza per la scienza. Né ci pare di andar lungi dal vero affermando che se avesse potuto insegnare con piena facoltà di scegliere, non avrebbe forse interpretato i soli libri di Aristotile. Ad ogni modo i suoi Rudimenti di logica, le sue Istituzioni peripatetiche, e le sue Acroasi, formano una esposizione compiuta della Logica aristotelica, ed un commento pregevole

delle opinioni dei Filosofi antichi sopra le principali questioni trattate nella Logica.

Dicendo esposizione compiuta, ricordiamo di aver già fatto una eccezione per ciò che riguarda l'Induzione. E ci pare tanto più difficile a spiegare questa lacuna in quanto che e nelle orazioni e nelle Acroasi tratta molto duramente i Summulisti, dei quali nell'Acroasi III scrive: « Hæc (argumentationes pseudomenicæ) qui serio cogitare voluerit, facile sibi persuadēbit, Summulistas nostros (sic enim ipsi se appellant) minime intelligere, quod sibi velit *Pseudomenos*, unde oriatur, aut, quo spectet »: e nella Acroasi IV parlando degli argomenti di Zenone ripete: « Hæc, vulgares disputatores, per suas formulas *categorematicæ* *Syncategorematicæ* tamdiu eludunt, donec concionem dimittant, officiis corrogatam, neque cogitantem quid dicant, modo dicant aliquid »; e nella Acroasi II « Restituenda est Scholæ auctoritas, neque diutius pariendum, ut barbari nescio qui *Summulistæ* adolescentibus imponant, sibi que *Dialecticæ* provincie imperium arrogant ».

I quali summulisti al fin fine non erano altro che i compendiatori infedeli, quanto si vuole ma pur sempre compendiatori della logica aristotelica chiosata dalla Scolastica, e se avevano un torto, era certamente quello di studiare Aristotile nei commentatori scolastici anzichè nell'originale. Ora per tacere di parecchi altri difetti, la logica scolastica avendo intieramente messo da parte l'Analitica tutta si travagliava nello svolgimento della Apodittica; dimenticata o male intesa l'induzione non si occupava che della deduzione; sbandita l'osservazione e l'esperienza la congettura la ipotesi, tutto aspettava dalla creduta onnipotenza del sillogismo. Per queste ragioni un uomo versato nella lettura di Aristotile e padrone della lingua greca come Faggiolati, avrebbe dovuto non solamente vendicare la logica aristotelica dalla grettezza dei summulisti, ma specialmente compiere la lacuna lasciata dagli espositori

della medesima riguardo all'uno dei due procedimenti fondamentali della ragione umana, cioè al procedimento induttivo.

Malgrado ciò siamo di parere che le Istituzioni peripatetiche siano un libro che possa leggersi ancora con non piccolo vantaggio anche oggidì, specialmente in quanto riassumono le dottrine logiche del Peripato con una chiarezza e precisione che da pochi nè prima nè poi fu raggiunta. In quanto alle *Acroasi*, eccettuata la prima e la decima, che ci paiono piuttosto superficiali, le altre trattano il proprio soggetto in modo da lasciar ben poco a desiderare dal lato della profondità, e nulla dal lato della erudizione filosofica. A noi duole che il Faggiolati abbia rinunciato alla cattedra quando alla Logica fu aggiunta la Metafisica, perciocché colla esposizione di questa avrebbe potuto giovare assai più alla intelligenza della dottrina aristotelica, e darci un corso compiuto di filosofia teoretica. Ad ogni modo Faggiolati può considerarsi come l'ultimo rappresentante della logica strettamente peripatetica in Italia, e l'essersi egli mantenuto rigorosamente fedele a questa dottrina devesi attribuire all'obbligo impostogli dal luogo in cui insegnava anziché dalla scelta.

La varietà dei giudizi pronunciati intorno al merito dello Stellini da uomini che noi abbiamo appreso a stimare da molti anni ci tenne lungamente perplessi intorno alla pubblicazione dello studio da noi intrapreso di tutte le sue opere; e soltanto ci siamo indotti a farlo, dall'aver osservato che niuno dei giudicanti ci pare che considerasse il merito dello Stellini dal complesso delle sue dottrine. Sarebbe presunzione la nostra troppo grande se credessimo di aver saputo far meglio di quelli che ci hanno preceduto nello esame delle opere dello Stellini, ma non dubitiamo che non ci sia perdonato il tentativo.

Di Stellini scrissero il Barbadieo e l'Evangelio Somaschi e discepoli del medesimo; ne dettarono l'elogio il Padre Ca-

roncelli¹ il Padre Cossali² e Francesco Croce³; il diligentissimo Fabbroni con molta dottrina la vita, ed il Mabil pubblicò le *lettere Stelliniane*.

In generale gli encomiatori dello Stellini si accordano in ciò che per scriverne la vita bastano poche linee, ma per farne conoscere il merito come Poeta, Oratore, Geometra, Medico, Chimico, Teologo e Filosofo, non basta un volume, mentre a giudizio di altri bastano pure poche righe per dimostrare la sua leggerezza specialmente in Filosofia. È chiaro che noi non dividiamo né l'opinione dei primi né quella dei secondi riguardo al merito dello Stellini, ma ne abbiamo una nostra propria, la quale non potrà essere pienamente formulata che dopo l'esame delle sue opere. E siccome alcune circostanze della vita dello Stellini si connettono colla pubblicazione di alcune sue opere, e della raccolta di tutte fatta dopo la sua morte dal Barbadico e dall'Evangelio; così ne diremo brevemente.

Cividale città del Friuli fu patria di nobili ingegni e di tre che la onorarono nella antichità nei tempi di mezzo e moderni, cioè di Cornelio Gallo, di Paulo Diacono e di Giacomo Stellini. A Stellini calza pienamente ciò che Marco Tullio diceva di se medesimo, quando affermava che la sua nobiltà incominciava da lui. Difatti nacque egli da famiglia che campava la vita esercitando il mestiere di sartore, nell'anno 1699. Giovanissimo frequentando la chiesa dei padri Somaschi alla cui direzione erano affidate le pubbliche scuole si fece conoscere come fornito di ottima indole e di eccellenti disposizioni per essere applicato agli studi. Ammesso alle loro scuole vi fece tali progressi, che non ancora compiuti gli studi già dava a dividere ciò che sarebbe stato un giorno, se avesse potuto continuare nei medesimi. Laonde

¹ Venezia 1784.

² Padova 1811.

³ Milano 1816.

pervenuto all'età di XVIII anni ed entrato nel loro Istituto, i suoi non più maestri ma confratelli gli furono larghi di ogni sussidio che potesse promoverne gli studi. Poco dopo, avendo dato prove dei medesimi con pubbliche dissertazioni intorno alla Dialettica alla Fisica alla Geometria, alla Metafisica alla Teologia, e saggi non dubbii della sua perizia nelle lingue Ebraica, Greca e Latina, gli venne conferita la cattedra di Rettorica nel Collegio dei Nobili in Venezia, che resse per tre anni. Giovanni Emo Procuratore generale della Veneta Repubblica, uomo egualmente perito negli affari che estimatore dei nobili ingegni lo chiamò a se per affidargli l'educazione dei proprii figli Pietro, Luigi ed Angelo. Non è a dire quanto profittassero i tre giovanetti sotto la disciplina dello Stellini; e se il padre pianse la perdita del primo nel fiore della giovinezza, Luigi ed Angelo lo consolarono largamente. Quegli divenuto politico insigne, questi grande ammiraglio della Repubblica, furono argomento non dubbio, che se avevano sortito da natura ottimo ingegno, avevano pure trovato nello Stellini l'ottimo dei precettori. Colla morte di Giacomo Giacometti essendosi resa vacante la cattedra di Etica nel Ginnasio di Padova; il suo già protettore ed ora amico Giovanni Emo facilmente ottenne che alla medesima vi fosse destinato lo Stellini; il quale inaugurò le sue lezioni con una orazione di cui faremo a suo tempo l'esame. Resse la cattedra di Etica per 30 anni, e morì un anno dopo il Faggiolati cioè nel marzo del 1770.

Dalla sua nomina all'ufficio di professore nella Università di Padova fino alla sua morte, visse lo Stellini intieramente consacrato agli studi, imperturbabile e lieto anche fra le calunnie degli ignoranti e degli invidiosi. Lo Stellini non mandò alla luce che una *prolusione* due *prelezioni*, un *commentario de Ethicæ tradendæ ratione* ed il libro *de Ortu et Progressu morum*. Dopo la sua morte tutti i suoi manoscritti furono raccolti, ordinati e pubblicati per le stampe dai due suoi correligionari e discepoli Barbadico ed Evangelio. Il pri-

mo, in quattro volumi in quarto, pubblicò tutto ciò che Stellini aveva scritto principalmente intorno all'Etica; il secondo in sei volumi in ottavo raccolse col titolo *di opere varie i suoi opuscoli*, le *poesie originali*, le *traduzioni*, e le *lettere famigliari*.

Ci duole di dover fin dal principio dello esame delle opere dello Stellini, dichiarare che noi non possiamo convenire nel giudizio che l'illustre Tommaseo, nella prima annotazione del suo studio intorno a Giambattista Vico, pronuncia dello Stellini. Parlando del libro *de ortu et progressu morum*, scrive: « non altro titolo che di Saggio darebbe il Vico alla troppo da taluni lodata opera dello Stellini; il quale già confessa che le dottrine sue non sono altro che una interpretazione di quelle di Aristotile, e afferma che *nemo melius neque plenius hominem excussit* ». Con tutto il rispetto dovuto alla autorità dell'illustre Tommaseo, ci permettiamo di fare alcune riflessioni intorno alle parole soprariferite. Primieramente osserviamo che se il Vico avrebbe dato il titolo di *Saggio* al libro *de ortu et progressu morum*, non altro gliene diede l'autore, intitolandolo precisamente » *de Ortu et Progressu morum, atque opinionum ad mores » pertinentium specimen* ». Riguardo poi alle lodi date allo stesso libro, possono non parere esagerate, se stiamo alla testimonianza del Fabbroni, il quale scrive queste precise parole: « *sæpe audiverim a viris doctissimis tum Anglis, » tum Gallis, libellum, quem de rebus ad Mores pertinen- » tibus edidit Stellinius, omnium hujusmodi rerum Scripto- » rum Bibliotecas unum superare* » ». Sappiamo pure che Beccaria non cessava di leggerlo e di ammirarlo, ed il Foscolo da quello prese il concetto o lo svolgimento della sua orazione *dell'origine e dell'ufficio della Letteratura*. Quanto poi alla seconda asserzione, cioè che le dottrine dello Stellini altro non sono che una interpretazione di quelle di Aristotile,

¹ Fabbroni Ital. Exc. vitæ V. XII pag. 558.

vuolsi osservare che lo Stellini non poteva non interpretare le dottrine di Aristotile, perciocchè: « more institutoque » majorum exigebatur a Stellinio, ut in publica schola uni- » versam Ethicam ac præsertim Aristotelicam explicaret '», ma devesi pure aggiungere che se Stellini scrisse, che *nemo melius neque plenius hominem excussit* di Aristotile, fu ben lontano dal non fare altro che interpretare le dottrine di Aristotile: Il concetto stesso del suo Saggio vuolsi ripetere dalla Filosofia di Vico anzichè da quella di Aristotile, e la sua Etica contiene qualche cosa di più di quella dello Stagirita.

Conveniamo adunque che Stellini doveva interpretare l'Etica di Aristotile, ma non consentiamo che egli ne sia stato un semplice interprete. Lo Stellini nella dedica della sua prima orazione inaugurale al corso di Etica così scrive: » Ethicen traditurus principia illa, quibus ea nititur, antea » collocari in tuto oportere censui; non ipsa re quidem id » postulante, sed hominum sive soccordia, sive perversitate: » qui cum persuaderi sibi facile sinant, avideque ample- » ctantur ea, quæ libidini cujusque favent, in iis quæ cum » ratione congruunt, et injiciunt fræna cupiditati, usque » eo difficiles et morosi sunt, ut his evidentia ipsa non sa- » tisfaciat ». E dopo aver notato che alcuni dedussero i principii morali dalla natura dell'uomo, altri dalla coscienza, altri dai rapporti immutabili delle cose, altri dall'ordine eterno, altri dalla santità e giustizia divina, aggiunge: « quo- » niam igitur firmamenta principiorum horum, vel intus in » homine ipso quæsita, qui raro sincerus intergerque est, » vel extra in iis, quæ procul a sensu recedunt, atque sub- » tilitate sua mentes tardiores levius feriunt, quam ut eas » commovere possint, peræque ad omnes accommodata non » sunt; reliquum est, ut apte quærantur in ipsa natura re- » rum, quæ ultro observantur oculis, et se constanter pro- » mit eandem Quam ad rem alia nulla prænotione

• Ibidem.

» opus est, quam quæ mediocriter animum adhibenti patet;
 » rerum nempe moderatorem atque parentem Deum, ad
 » omnia rerum genera, quæ natura vigent, eandem, quan-
 » tumquæque ferat ac postulat, aptare legem debere, qua
 » singula ad finem provehantur cuique proprium, quem
 » similem esse, non eundem oportet omnium; ut ea nimi-
 » rum, cujus est maxime capax universum hoc in summa
 » varietate simplicitas efflorescat' ».

Così proposta la questione, fin dal principio Stellini si scosta da Aristotile, per dare alle verità morali quella fermezza che loro fu negata dallo Stagirita *, nè fu loro con-

* Ibidem.

* Il passo a cui si accenna nel testo è il seguente :
 Τὸ γὰρ ἀκριβὲς, ὅχ' ὁμοίως ἐν ᾗπασιν τοῖς λόγοις ἐπιζη-
 τητέον, ὥσπερ ἂν ἐν τοῖς δημιουργημένοις. Τὰ δὲ καλὰ
 καὶ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, τοσαύτην ἔχει
 διαφορὰν καὶ πλάνην, ὥς ἐδόκειν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ
 μὴ. Τοιαύτην δὲ τινα πλάνην ἔχει καὶ τ' ἀγαθὰ, διὰ τὸ
 πολλοῖς συμβαίνειν ἐλάβας ἀπ' αὐτῶν. Ἡδὲ γὰρ τινες ἀπώ-
 λουτο διὰ πλῆτον, ἕτεροι δὲ δι' ἀνδρείαν. ἀγαπητὸν ἔν περὶ
 τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας, παχυλῶς καὶ τύφῳ τ' ἀλη-
 θεῖς ἐν δεικνυσθαι (lib. 1. Eth. c. 1.) che fu tradotto dal
 Buddeo in questo modo: *Accurata tractatio non simili modo
 in unoquoque genere exquirenda est, quemadmodum nec
 in operibus manufactis. Atqui in iis rebus quæ honestæ,
 quæque iustæ sunt, quas civilis scientia considerat, tanta
 est dissensio, tantaque in eis versatur erratio, ut lege
 tantummodo non natura constare videantur. Eademque
 de bonis quoque controversia est, et idem error extitit,
 propterea quod ex his multi detrimenta capiant. Aliis
 enim divitiæ, aliis fortitudo corporis exilio fuit. Ergo
 satis erit, si nos cum de talibus et ex talibus disseramus,
 pingui quadam Minerva, atque adumbratafiguratione
 verum ostendamus.*

cessa da S. Tommaso nel suo commento all'Etica aristotelica, e si appoggia alle dottrine di Gian Battista Vico.

Stellini incomincia con discutere le ragioni di quelli che affermano: « Nullam esse disciplinam bene vivendi certam, » a natura ipsa arreptam et expressam: quid quid de vita » et moribus præsriptum sit, institutis illud ab homine » quopiam non incallide invectis, aut multitudinis imperitæ » scitis a seipsa deinde desciscentis acceptum esse referen- » dum, legibus esse non natura constitutum ' ». Confutate dottamente e largamente queste opinioni, le quali « fundamenta » quærenti honestatis asferre moram aliquam poterant, vi- » dendum nunc est quibus ea firmamentis nixa consistant, » quibusque vestigiis indagari, et nobis internosci certo pos- » sint* ». E siccome niente vi è in natura che sia così separato da tutto il resto da non connettersi in più di una maniera; e d'altra parte l'ordine del conoscere procedendo inversamente da quello della realtà; così è d'uopo muovere dalla considerazione dei fenomeni che cadono sotto la percezione sensitiva per elevarsi allo studio delle loro leggi. E in quella guisa, che dalla osservazione dei moti celesti e dalla loro armonia, dalla magnificenza di questo spettacolo furono eccitati gli uomini ad indagare le cause da cui erano governati quei movimenti e per le quali da tanta varietà risultava una composizione ed un ordine mirabile; così « ex » legibus iis, quibus universum hoc aspectabile regitur, com- » pertissimis, eas item intelligi leges, ac derivari perspicue » posse, apteque censeo, quas et mundus rationalis esse » fateatur sibi præsriptas, ac detrectare ducat nefarium, si » de naturæ opifice, atque gubernatore Deo pro dignitate » sentiat; quidque æternam ac summam rationem illam, » cujus est ipse particeps, unum doceat, animadvertit' ».

¹ Oratio ad Ethicen pag. 6.

² Ibidem pag. 35.

³ Ibidem pag. 36.

L'insieme delle cose, che compongono l'universo, debbono distinguere in due classi; le une non hanno coscienza di se, sono regolate da leggi intrinseche e da impulsi esterni; le altre invece hanno coscienza di se, sono regolate per una parte da leggi intrinseche per l'altra da leggi estrinseche. Ma come tutte le cose in quanto regolate da leggi intrinseche conservano un ordine costante; così deve riconoscersi, che ciò che può perturbare l'ordine delle cose regolate anche da leggi estrinseche è alieno dalla loro natura. Inoltre se le cose che sono prive di coscienza sono dalle leggi stesse da cui sono regolate necessariamente portate a raggiungere il loro fine, chi potrebbe mai farsi a credere che possano mancare queste leggi regolatrici delle azioni umane, sebbene il loro impero non violenti la volontà dell'uomo? « Ipse enim sibi non constaret rerum parens, ac » rector Deus, si qui, ne corporum ordo pertubetur, admirabili sapientia partem universitatis hujusce aptarit, ac » legum quarumdam vallarit et sepserit, intervallo » infinito præstantiorem neglexisset ». L'autore dopo avere con profonde ragioni e rigoroso ragionamento dimostrata l'esistenza di queste leggi generali, aggiunge: « ut, quæ » sensu sunt et ratione donata permaneant, in unum omnes » quoddam cocant, easque cedant actiones omnes, quæcum- » que possunt ex facultatibus omnium inter se non collisis » aut impeditis expromi, oportet, inditum esse debere » homini amorem quemdam cuique sui, quo se carum habeat, se tueri studeat, resque eas arcessat ad se, quas » bono sibi futuras, adhibita ratione in consilium existimaverit ». Ma l'uomo non è un tutto isolato, ma parte di un tutto complesso, cioè del consorzio umano, il quale è per natura anteriore alle parti, e dal quale non potrebbero stare disgiunte; quindi questo amore che ciascuno ha di se, deve essere rinserrato nei limiti determinati dai bisogni dei

* Ibidem pag. 38.

nostri simili: ciascun uomo deve bensì pensare a se, ma questo pensiero di se non deve fargli dimenticare i suoi simili; l'uomo che è parte del consorzio umano disconoscerebbe questa sua condizione, tanto se egli « in se ipso » retrusus nulli se impartiretur » quanto se « facultatum » suarum usum suis tantum emolumentis et commodis ine- » tiretur. Conatus ergo hic, quo sibi constrictus est quis- » que, laxetur oportet, ac distrahatur benevolentia quadam, » qua se vicissim omnes complectantur; et quæ pro singu- » lorum propinquitate augeatur, uberiusque explicetur ». Dall'armonia del benessere individuale col benessere generale, dagli ajuti che ciascun uomo riceve dal consorzio ed il consorzio da ciascuno dei suoi componenti, risulta il benessere comune per cui « universale decorum illud existit, » a quo pulchritudo quædam excellens redundat in genus » humanum; animique excelsi magnitudo, virtusque civilis » omnis in eo vertitur, ut ne quis ordinem hunc pertur- » bare velit, et quantum potest obsistat, ne ipsum id alteri » liceat' ». Difatti chi talmente sa moderare i suoi deside- rii, da non appropriarsi di quel benessere comune più di ciò che potrebbero comportare gli altri, dicesi giusto; forte poi chi così sa frenare i desideri degli altri, o, richiedendo il bisogno, è così preparato per frenarli, da non permettere che sia menomamente da chicchessia perturbato quell'ordine; finalmente temperante quegli in cui niente di disordinato o di smoderato può aver luogo. L'autore tuttavia non si dissimula le gravi difficoltà che si oppongono al mantenimento di quest'ordine dalle cupidigie, dagli smodati appetiti, e dalle passioni perturbatrici, laonde conchiude: « virtutem, nedum eam, quam qui si assecutus, undique » perfectus est, ac vere sapiens, sed ipsam illam primam, » atque inchoatam, qua boni cives efficitur aptique ad vi- » tam communem, exoptare quidem possumus, ac debemus,

¹ Ibidem pag. 45.

» assequi vero nequimus in tanta concitatione et seditione
 » cupiditatum, nisi præsentiioribus, quam quæ natura no-
 » stra vitata suppeditat, adjumentis instructi excitamur »¹,
 e questi sussidii dobbiamo attingerli da due sorgenti cioè
 dalla ragione e dalla morale.

In tutte le sue opere posteriori lo Stellini non fece che
 svolgere i concetti adombrati in questa Prelezione.

Il Saggio sopra l'origine ed il progresso delle opinioni
 appartenenti ai costumi è la seconda opera pubblicata dallo
 Stellini. Ecco l'esposizione sommaria delle dottrine conte-
 nute nel medesimo.

Per far conoscere, l'origine, i gradi ed i procedimenti
 degli usi e dei costumi, venni in pensiero, scrive Stellini
 di restringerne tutta la materia in poco riducendola a tre
 punti principali, cioè; 1. a cercare con quale ordine si svi-
 luppassero le facoltà degli uomini, e quali appetiti si ecci-
 tassero loro connaturali; 2. Con qual tenore e modo na-
 scessero le opinioni sopra le cose spettanti al vivere; 3. Con
 qual tenore siensi proposte e da che fonti attinte le insti-
 tuzioni del vivere e dei costumi.²

Stellini move la sua dimostrazione da questo dato: « ciò
 che osserviamo accadere nei singoli uomini nel breve tratto
 di vita a ciascuno segnato dalla natura, deesi pur dire
 che avvenisse in più largo giro di età alle nazioni medesi-
 me. E come ha ciascuno in principio tale incerta e confu-
 sa cognizione che mira solo a curar se stesso, nè intende
 chechè egli sia, nè chechè egli possa, nè che sia la na-
 tura sua propria, e solo in progresso di tempo incomincia
 ad avvertire sino a qual grado ciascuna cosa lo scuota e
 gli appartenga, quindi insensibilmente a spandersi, a cono-
 scere se medesimo, a comprendere donde in lui muova
 quel vivo desiderio di possedere quanto sente alla sua na-

¹ Ibidem pag. 46.

² Prefatio pag. 75, 76.

tura acconciarsi; così ancora l'intiero volgo, di cui dapprima formaronsi le nazioni, soleva reggere e governare tutto il vivere con quella prima oscura ed incerta raccomandazione che ne vien fatta dalla natura di noi medesimi, e con quel primo istinto, il quale anela soltanto a procacciarne salvezza ed integrità. Ma coll'andar dei secoli a poco a poco, prese a discernere qual fosse il vigore della natura e delle singole parti, ed a comprendere alfine che fosse una mente partecipe della ragione, ed a seguire quelle cose per cui ciascuno è nato.¹

Al primo grado di svolgimento delle facoltà umane appartiene l'età detta dell'oro. Gli uomini sforniti di industria e di istrumenti di voluttà, vivevano nella maggiore eguaglianza, perchè mancava occasione di usare ingegno o fatica per sopraffarsi. Fu detto pure che allora la giustizia albergasse in terra; perocchè in tanta tenuità di cose e sonnolenza di affetti non v'era luogo ad ingiuria, si dilettevano di beni tali, quali e la inerzia e la infingardezza non eccitata nè da interni desiderii nè da estranei impulsi poteva trovare in tenuissime cose offerte da incolto terreno.*

Ma questo aspro e frugale genere di vita non tardò ad ingenerare nel corpo fermezza e vigore, ed il cuore non addolcito per niuna cultura ed arte, irrequieto ed indomito ribolliva; e siccome a membra di gran nerbo si accoppia una brutale ferocia, se la cultura non ammolli la anima e non comprima il rigoglio soprabbondante²; così quegli uomini potenti di forze e ribboccanti di ire implacabili s'avventarono da prima con tutto l'impeto contro le fiere o per propria difesa, o per farne cibo delle carni e vesti delle pelli e poi si scatenarono contro dei loro simili, o perchè in essi incontrasse un ostacolo il ventre inquieto, o la di-

¹ Ibidem pag. 79.

² Ibidem pag. 85.

³ Pag. 86.

visione della preda o la importuna libidine. Ma come i forti non conoscevano altri limiti alle loro voglie che una forza maggiore; così gli spiriti più mansueti e deboli cercarono appoggio nel sentimento del giusto e del buono, ne svolsero il concetto; il quale col prestatto o negato conforto agli infelici venne ad incarnarsi nei fatti ad a poco a poco penetrare negli animi.*

Ma prima di arrivare a ciò dovettero passare dei secoli ben molti; perciocchè l'impero della forza avendo insensibilmente preso un tal qual carattere di grandezza e di autorità, si propagò dalla prima selvatichezza fino al tempo, in cui la ragione parve che signoreggiasse nella società con giuste leggi: laonde gli ambasciatori Ateniesi nell'assemblea Spartana come ricorda Tuciddide, asserivano francamente, essere di naturale ragione eterna prescritto che serva il debole al forte, nè stato giammai uomo, il quale abbondando di forze e di armi si frenasse dal crescere il suo dominio per ragione di equità e giustizia.*

Traendo, adunque i deboli assai meschino conforto dalla giustizia, tanto per guarentirsi quanto per sottrarsi alle ingiurie, immaginarono stratagemmi, astuzie, ripari; coi quali mezzi respingere od allontanare ogni nemica irruzione. E siccome allora diceasi buono chi a niun pericolo impallidisse, così di saggio ebbe nome chi astutamente tramasse inganni presentandosi occasione opportuna. Dapprima la forza sdegnò di accompagnarsi all'astuzia ma l'utilità di mano in mano andò ravvicinandole e spesso le collegò insieme, e quindi non più soltanto la forza ma anche l'ingegno fu onorato. Tanto più quando l'astuzia che insolentiva armata in verde età, col crescere degli anni si tramutò in sagacità che è prudenza, la quale prende forza dall'ingegno e carattere dalla ragione; e gli uomini di canuto discernimento

* Ibidem pag. 88.

* Ibidem pag. 92.

applicaronsi a persuadere quelle massime che da ferini usi ritrar potessero l'umanità a mansuetudine ed amicizia.¹

Ed in ciò il consiglio e l'autorità degli uomini prudenti fu efficacemente aiutata dagli avvenimenti. Imperocchè quegli uomini che pretendevano al nome di buoni o sposati da risse eterne desistettero dalla violenza; o respinti da eguali forze furono astretti di sospendere la lotta; ed una volta illanguidito il furore, avvenne che piegassero l'animo a quelle arti, le quali potevano mettere in fiore le conquistate signorie, oppure rinfrancare le deserte città e le incolte campagne. Quindi i benefici delle tregue, i cresciuti bisogni, i consigli dei saggi, rammorbidirono quella durezza che per l'innanzi ostentava brutal carattere, modellandosi a tale imagine di fortezza quale si conviene ad umani costumi. E la giustizia incominciò ad aggirarsi pubblicamente tra gli uomini ed ottenere grado ed autorità suprema.²

Ma mentre con le leggi e coi giudizi si fortificavano le ragioni del retto e del convenevole, dall'altra parte la proprietà e l'industria messa in ardore dalle concorrenti utilità, portavano dentro lo stato quanto può scuotere i cardini della giustizia, e fomentare le nemiche principali della stessa, la discordia, e la gara delle tumultuanti passioni. Perciocchè col trascorrere della vita dalle necessità alla raffinatezza, si allenta la temperanza, s'infacchisce la vigoria dell'animo, finchè sopravviene il lusso maceratore e distruttore di ogni cosa, l'ambizione corrompitrice, ed i rei costumi. Quindi spinti i voluttuosi alla dissoluzione dell'ordine dalle libidini, i barattieri ed i famelici dell'altrui dalle usure, gli ambiziosi dalle fazioni e dai corrompimenti, gli ardentosi ed i poverissimi dalla violenza e dalla disperazione, forza fu che spenti i buoni costumi, spezzati i vincoli delle

¹ Ibidem pag. 96.

² Ibidem. pag. 100.

leggi e della giustizia, l'intero stato precipitasse nel più sfrenato disordine. ¹

Riassumiamo le dottrine fin qui esposte colle parole medesime dell'autore « a rudi victu, ac duro, quo robur » alitur, ad eam vitæ rationem gentes deductæ sunt, in qua » ferocitas, et versutia conligunt inter se, resque vi peraguntur, et insidiis impotenti furore communitis. A ferino statu hoc rerum, quo dominatus occupari solent, ad eum porro devehuntur, qui fortitudine nititur et prudentia; rebusque partis tuendis, ac turbulentis ordinandis, accommodatus est. Hanc deinceps excipit optima civitatis constitutio ea, quæ justitia regitur, ac devincta continetur legibus; et cum otio abundet, atque opportunitates maximas habeat ad opes augendas, excolendasque artes, ea propter ad omnes vitæ commoditates, atque jucunditates percipiendas in primis idonea est. Otio vero confirmato, fortunis auctis, et vitæ commodis, ac deliciis multiplicatis cupiditas exaggerata laxare legum frœna nititur; ac justi et æqui munimenta omnia concutit adeo, propellitque, ut æstuantem cupiditatem ea continere minime possint ».

Omero, soggiunge egli, il quale come ritrasse nei suoi versi la natura che sempre simile a se stessa discorre egualmente, così nei primari personaggi dei suoi poemi espresse le progressioni della natura umana dalla natia barbarie sino all'estrema dissolutezza, ed i gradi succedentisi insieme mischiati distinguendo, rappresentò in una sola immagine. Di vero trasandando la efferatezza, che è tutta propria dei bruti, adombrata in Polifemo, Achille è immagine della fortezza invitta e del coraggio indomabile: Ulisse della scaltrezza forte di braccio e di cuore; Nestore della prudenza corroborata dalla fortezza dell'animo; Ettore della fortezza

¹ Ibidem pag. 105.

² Ibidem pag. 106.

e della giustizia; Antenore della giustizia e della prudenza imbelli; Paride, infine, d'una licenza sì rotta, che nulla stima interdetto alla sua libidine. Gli altri Duci e Seniori riempiono i gradi interposti, dai quali come da tante anella intermedie sono intrecciati insieme quelli che spiccano maggiormente.*

Dopo aver largamente confermate queste dottrine, l'autore, passa a discorrere con eguale copia di ragioni del modo con cui dalla diversa indole degli uomini avessero origine diverse specie di vizi e di virtù; insegna che i viziosi costumi non solamente ottenebrarono la ragione, ma ancora la tennero oppressa sebbene non fossero mancati uomini che si levarono a protestare contro di questa oppressione. Nota che i legislatori medesimi non osarono attaccare certe guaste abitudini sebbene da loro riprovate, o perchè non poterono rimuoverle, o perchè per ragioni particolari giudicarono doverle permettere o tollerare. Laonde stabilisce che i principii morali nè dalle cupidigie tra se contendenti, nè dalle consuetudini, le quali vanno soggette a continue mutazioni, nè dalle leggi anche promulgate da uomini sapienti, le quali debbono acconciarsi ai tempi ed alle infermità degli uomini, nè dalla fortuna di incerti avvenimenti possono derivarsi. Epperò tali principii doversi ritenere come alcun che di invariabile e semplice, a cui somiglianza la mente deve dirigere i consigli ed i costumi. Ma che sarà questo qualche cosa di invariabile e semplice? Sebbene, dice Stellini, le cose che constano di materia siano tutte labili e fuggevoli, e l'uomo medesimo perciò che tiene di corporeo soggiaccia in ogn'istante a mutamento; pure la ragione per cui l'uomo differisce dalle altre cose, è costante, ed i suoi dettami rispetto al vivere sono uniformi perpetui, e sempre a lei consentanei. È vero che spesso si nasconde e si tace; ma se manifestasi e ven-

* Ibidem pag. 107.

ga chiesta di consiglio, risponde sempre il medesimo a chi la interroga, ed impone sempre le stesse massime. Imperocchè la ragione umana, che tutta si occupa della vita e del vivere, fu generata dalla ragione di Dio, la quale « ar- » tis est opifex, et comes omnibus, edocens ipsos, quid » usus maxime facto fiet. Quippe homo non repperit ar- » tem; sed dat hanc auctor Deus ¹»: cioè che nella mente divina contengono l'eterni leggi delle cose, ed abbracciano tutti gli esseri; e la mente umana portando in certo modo quasi improntata quella porzione di leggi che riguardano l'onesto uso delle facoltà e si estendono a tutto ciò che può operarsi dall'uomo, affissandosi in quelle, data l'occasione, discerne i suoi progressi, e comprende, dove sia a deliberare, quale consiglio convenga ad ogni necessità.

Nel capo secondo l'autore ricerca con qual tenore e con qual modo siano nate le opinioni sopra le cose riguardanti i costumi.

Tutto ciò, che si stabilisce in questa seconda parte, si appoggia ai seguenti dati. Dallo svolgimento delle facoltà umane germogliarono varii appetiti rispondenti ai gradi di quello; dallo svolgimento degli appetiti nacquero le opinioni riferentisi alle cose appetibili.

Perciocchè i giudizi, che formansi delle cose, emergono dalle affezioni dell'uomo e sono afforzati dalle affezioni co- spiranti degli altri uomini fra i quali vive.

Posti questi dati deduce che l'uomo per giudicar di se e delle cose esteriori invece di ricercare se in se medesimo, e le cose in se stesse, cerca sè e le cose esterne in quelle immagini vane che l'attorniano da ogni parte; e si rimira in quei giudizi, che gli altri, involti nelle medesime larve, portano di lui: quindi tutto gonfio di se stesso proscrive la massima di Chilone, « conosci te stesso, la quale al dir di Platone racchiude tre precetti, cioè che ognuno conosca sè,

¹ Ibidem pag. 125.

le sue cose e che ad esse appartiene ¹ ». Falsati così i dati su cui si appoggia il giudizio del valore delle cose, i più degli uomini con incredibile accordo quella porzione di se stessi stimano migliore, la quale è stromento dei sensi ed è di uso continuo nel vivere; quella invece che partecipa di ragione e d'intelletto quasi confondono coi vani simulacri: delle cose esterne poi, quelle reputano più eccellenti le quali sogliono più vivamente commoverli. Disegnati i beni ed i loro gradi secondo i simulacri abbozzati dai sensi ed abbelliti dalla fantasia, dovendo deliberare, la scelta tra le cose si governa dietro queste norme: bene principale è il saziar l'appetito, e sono ministre del piacere l'integrità dei sensi, la copia delle cose che vi si conformano, ed il pieno arbitrio di usarle secondo la propria volontà. E siccome non può non avvenire che molti egualmente non anelino al possesso del medesimo oggetto, il quale per quanto grande non può saziare la cupidigia di tutti; così ciascuno è portato ad ascrivere a gran bene il soprastar agli altri di potenza, e bene pure si reputa ciò che ha sembianza di supremazia e dominio, o possa contribuire all'aquisto del medesimo ². Questa potenza o si acquista colle forze proprie, o colle forze degli altri unite alle proprie in uno stesso scopo. Prevalse prima la forza individuale e tutti gli esercizi che potevano aumentarla furono in grande onoranza, come mezzi per conseguire o da solo od in compagnia di altri il desiderato dominio; poi la sagacia e prudenza fu reputata sopra la forza, e quelli che più se ne ornavano giudicati famigliari degli Dei ³. Ma qualunque forza individuale è ben poca cosa in paragone di forze separatamente minori, ma rese di gran lunga soverchianti dalla loro unione; quindi il desiderio di avere dei seguaci, quindi la brama della lode, degli onori, delle di-

¹ Ibidem pag. 432.

² Ibidem pag. 437.

³ Ibidem pag. 439.

guità come mezzi per padroneggiare le moltitudini. Ora a creare negli altri alta opinione di se, contribuisce indole indomita, sagace e scaltro vigor di mente, anima e corpo indomabili alle fatiche, e quelle cose che a queste vanno congiunte, temerità minacciosa, vanità arrogante, furia irrefrenabile: perciocchè i timidi a tali uomini non osano contrapporsi: ed i feroci a loro si uniscono per conformità di desiderii e speranza di aiuti. Il possesso di questi mezzi, i quali valgono moltissimo a far potenza e fortuna, abbassa gli animi altrui fino alla più stupida condescendenza; l'ammirazione colle profuse lodi genera l'adulazione; la speranza, dei comodi alletta all'amicizia ed annoda le clientele. Che se poi alla forza e sagacia individuale, aggiungesi l'antichità della stirpe nobilitata dalle gesta di remoti antenati, allora si rinforza l'autorità, perchè non sembra più usurpata o carpita maliziosamente ma in certo modo concessa dalla natura medesima. Per questa stessa ragione fu costume delle nazioni di rimuovere dalle età note i loro principii e respingerli nei secoli tenebrosi; perciocchè quanto più sono velati e sfuggono da ogni memoria tanto più possono rivestirsi di decorose menzogne e rendersi più venerandi¹.

Ma perchè l'autorità conservi splendore tale da colpire gli occhi del volgo, e peso da rattenere gli animi dei più svegliati, deve alla grandezza avita o aggiungere potenza di ricchezze da sfoggiare in sontuose magnificenze o ravvivarsi di vigorosa eloquenza o francheggiarsi di prudenza e virtù. La prima è la più agevole a porsi in opera e la più conveniente a popolare celebrità specialmente se profondasi in monumenti d'insigne onore alla patria. L'eloquenza poi è più possente della stessa sapienza presso la moltitudine; perciocchè quella colpisce l'immaginazione ed il cuore assai più facili a riscaldarsi all'imminenza del pericolo od alla speranza di novità; laddove questa richiedendo la fredda inquisizione

¹ Ibidem pag. 145.

delle cose non può sostenersi da animi concitati dagli affetti ovvero dalla moltitudine tutta intenta nel vivere presente. Tuttavia la sapienza rigettata dalle comuni faccende ed allontanata dal sentimento del popolo, vi può ancora penetrare per mezzo dell'ammirazione. Perciocchè sebbene il volgo non faccia gran conto dell'opera di quelli che si consacrano allo studio della sapienza, non credendo che possa contribuire ad acquistare quelle cose che a se reputa profittevoli; pure li mostra a dito, stimandoli degni di quella ammirazione cui suole destare l'opinione di cose astruse e difficili. ¹

Ma prevalendosi alcuni di quella inclinazione, che suole comunemente sospingere gli uomini ad encomiare le cose straordinarie, per apparire più ammirabili si danno a spacciare cose che sono d'intelligenza difficile ed affatto estranee al ben essere della vita reale, ovvero maraviglie e novità inaudite con cui pretendono di mutar la faccia della natura; e mentre avvolgonsi nelle nuvole venendo a fallire in cose che sono a vista ed a perizia di tutti; ciaschedun savio giudica doversi eglino consegnare ai pubblici giocolieri, perchè siano esposti all'irrisione di quella moltitudine a cui volevano imporsi. Della qual cosa indegnati, mentre si lamentano della malvagità dei giudici e lacerano la stupidità del volgo, si compensano tra di loro con profusi elogi ed a vicenda promettonsi giudizi più favorevoli dalla posterità ².

L'ultimo paragrafo contiene una elegante descrizione dei desiderii dai quali, secondo la diversa loro indole ed il diverso genere di vita, gli uomini sono travagliati, e conchiude:
 » ut affectionum animi aut corporis, ita cupiditatum et opinionum infinita quaedam varietas est. Id enim fere quis
 » appetit, et appetendum esse judicat in quo maxime naturæ
 » munere habilis est, nisi sæpe institutio et ratio interdum
 » alio devocet ³.

¹ Ibidem pag. 149.

² Ibidem pag. 151.

³ Ibidem pag. 156.

Nell'ultima parte del Saggio, l'autore si propone di dimostrare con qual tenore siensi proposte e da quali fonti attinte le istituzioni del vivere e del costume. Lo Stellini move da questo dato: « *opiniones eae de rebus expetendis, quas aut* » *sensus indidit, aut imaginatio adornavit, aut mens et ratio* » *sensim expedita protulit, ad artem, et ad praecepta revocatae sunt* ¹ ». Questi precetti, aggiunge egli, dapprima furono rozzi, non potendo, nè quelli che li proponevano produrre di migliori, nè sorportarne di più raffinati coloro ai quali si proponevano. Poscia comparvero più forbiti e vigorosi, essendosi a poco a poco disciplinati gli ingegni e corroborati, e traendosi gli insegnamenti dalla natura medesima delle cose e da quelli che erano stati o testimonii o participi delle azioni. Finalmente da uomini abbondanti d'ozio, chiusi nelle scuole e da ogni rumore e luce di affari lontani, furono così sminuzzati ed affinati o renduti flessibili, che o per soverchia sottigliezza sfuggivano alla ragione del volgo, o tra le dispute talmente soffocati o resi incertissimi o rilegati fra le astrazioni, da divenire impotenti a regolare gli umani costumi. ²

L'autore prova la prima parte del suo assunto dimostrando essersi anzitutto proposti i precetti morali in forma di esempi; la seconda maniera essersi derivata dal confronto degli animali che sono i più famigliari e che nelle azioni mostrano pressochè uso di raziocinio. Così per spiegare la cose con un esempio, Esiodo dall'uso dei calabroni, che si divorano le fatiche delle api, mostra essere azione odiosissima agli uomini ed agli Iddii, quella di coloro che traendo la vita nell'ozio, consumano gli altrui sudori ³. Inoltre che dagli animali si passò alle altri parti della natura e le più ovvie e chiare leggi che reggono la stessa si trasferirono a moderare le cupidigie degli uomini.

¹ Ibidem.

² Ibidem pag. 139.

³ Ibidem pag. 161.

Ma richiedendo tali similitudini discorso alquanto copioso ed indebolendosi il nervo della istruzione diffuso in molte parole, a poco a poco il precetto s'incorporò colla imagine. Quindi originaronsi quei proverbi, che sono tralsati di specie a specie, e tanto più aggradevoli quanto più vibrati. Se non ch'è i proverbi, i quali per gli uomini meno valevoli di ingegno avevano quel grado soltanto di oscurità che bastasse a provocare l'attenzione con qualche impulso di maraviglia, degenerarono coll'andar del tempo in enigmi e sbigottirono gli ingegni volgari dal cercarne il significato¹.

Se gli uomini di acuto ingegno e gli ambiziosi dalle figure passarono ai proverbi e quindi ai tenebrosi enigmi; gli spiriti più mansueti, i quali più compiacevansi della dolcezza che della mordacità del parlare, fecero passo agli apologhi; e mentre quelli involgevano gli uditori fra le caligini di sensi arcani, questi con novелlette ornate a schiette maniere li trattenevano piacevolmente sponendo loro le azioni ed i colloquii, non pure dei bruti ma delle piante².

Ma come i proverbi si trasformarono in enigmi, così gli apologhi furono offuscati con involuppi allegorici, ricavati non più dal costume degli animali, ma dalle proprietà di qualunque oggetto familiare, o perchè i novellatori fossero sedotti da una certa grandezza, o consigliati dalla paura, specialmente quando l'ardimento e la forza di chi doveva essere ammonito incuteva in loro un giusto timore, od almeno frenava la libertà della loro parola. Se non che, dove dapprima sotto la forma di alcuna cosa ordinaria celavasi la varietà in modo che di leggieri trasparisse; in seguito s'incominciò ad incrostarla di false imagini od occultarla in guisa, che gli imperiti non sospettando pure di oggetto ascoso in quella vana corteccia, per la cosa presero il simbolo della medesima, ed in esso si arrestarono.

¹ Ibidem pag. 166.

² Ibidem pag. 169.

Da questa leggerezza ed imperizia del volgo, presa bal danza quanti brigavano credito di sapienza, dovendo proporre al volgo un insegnamento qualunque, glielo presentavano vestito di forma sensibile; ed i filosofi per coonestare quelle opinioni, che si erano immaginate dalla natura universale delle cose, niente di meglio trovarono di quelle stesse immagini. L'autore opportunamente dimostra ciò, esponendo le opinioni dei filosofi antichi intorno alla natura ed alla divinità, alla trasformazione di una cosa nell'altra, ed alla Metempsicosi¹.

I poeti avidamente afferrarono tali opinioni, trassero da quelle come corollari le loro trasformazioni, e le varie forme, di cui vestiti gli Iddii usavano andar cercando ogni angolo dell'universo per riconoscere le virtù ed i vizi degli uomini. Se non che coloro, che cercavano miracoli per mostrarsi più venerabili al volgo, temerariamente ammassando e spacciando trasformazioni di ogni maniera, le screditarono anche presso il volgo; e quindi tali prodigi finirono per essere annoverati tra i fantasmi di cui può ancora dilettersi la fantasia per ornare il mondo poetico².

Ma mentre i poeti coprivano di tali larve la sapienza per farla più ragguardevole al popolo, altri ne divelsero qualche particella, e chiusala in breve ed acuta massima gliela proposero. Queste massime, o perchè tratte dalla natura medesima delle cose per una diuturna osservazione, o perchè ricavate colla meditazione dalle nozioni conservate nella intelligenza, ebbero grandissima autorità non tanto per la gravità delle parole con cui furono espresse, quanto per la facilità di poterle adattare a molti casi della vita pratica. Per la loro brevità ed utilità rendendo si facili ad essere ritenute, il volgo di esse si vale ordinariamente per giudicare del bene e del male.³

¹ Ibidem pag. 474.

² Ibidem pag. 475.

³ Ibidem pag. 477.

Tuttavia le regole dei costumi non essendo fin qui che una indigesta mole di facili detti o corollarii di lunga esperienza, o ricordi di gesta di illustri trapassati, che o cantavansi fra le mense, o propinavansi al popolo mischiati ai riti religiosi, o finalmente contraffatti in favole si producevano a spettacolo sulle scene, non costituivano ancora un complesso ordinato di dottrina morale. Comparve finalmente Socrate, il quale liberando la Filosofia dagli arcani in cui era involta, ed applicandola al governo degli individui e della Repubblica, l'obbligò a meditare sopra la vita ed i costumi, sopra le buone e malvage cose. A tal fine raccolse gli ammaestramenti del vivere, i quali vagavano dispersi in proverbii, apologhi, allegorie, favole ed enigmi; definì i caratteri delle virtù; li chiari colla divisione, e colla induzione congetturò gli ignoti, e mostrò agli avvenire il cammino da tenersi per continuare nella investigazione: quindi ben disse Temistio: » philosophiam sparsim habitantem ab eo contractam in » unum fuisse, quemadmodum Athenas a Theseo ' ».

L'autore prende da ciò occasione per dimostrare colla scorta di Platone, quale fosse la Filosofia morale prima di Socrate. Difatti che non si fosse ancora determinata la natura ed il valore della virtù, ce lo apprende il Menone; che non si fosse ancora definito per quali caratteri si distinguesse il giusto dall'ingiusto ce lo insegna il secondo della Repubblica; che non si fosse ancora indagato qual cosa si dovesse avere per santa e pia ce lo dimostra l'Eutifrone. Nel Fedro poi si prova che niente può apprendersi dall'intelletto e svolgersi dal discorso, ove le cose quà e là disperse non si raccolgano in certo ordine, affinchè una sola definizione possa abbracciarne quante per alcun aspetto convengano fra di loro; ed ove le cose raccolte non si dividano gradatamente nelle parti, perchè si possa ognuna spiegare distintamente.

Queste stesse cose si confermano nel Filebo. Nel Politico

¹ Oratio pag. 15.

poi si dimostra che coloro i quali brigavano allora credito di sapienza, sorvolando gli oggetti frapposti, dall'uno ratto passavano all' infinito ; raccoglievano in una forma , simili reputando le cose fra loro discordantissime, mentre avrebbero dovuto soltanto stringere nello stesso genere, dopo esplorate le discrepanze che potevano trovarsi nelle parti , cose fra loro affini. Laonde nel Sofista si afferma aver essi ignorato l'uso della divisione, donde la loro povertà di parole; quindi niuna saggezza, niuna chiarezza potersi trovare nei Sofisti, i quali nè avevano raggiunta la verità , nè conoscevano i mezzi per rintracciarla , e tutta la loro arte di disputare riducevasi a mere baie ed a vanissimo strepito di parole vuote di senso. Descritto quindi magistralmente il metodo seguito da Socrate per confondere i sofisti ed ammaestrare la gioventù, lo difende dalle accuse di Aristofane, il quale tacciò Socrate di essere bilingue cioè antesignano di quelli che possedevano il parlare superiore ed inferiore, con cui poteva darsi alle cose eguale aspetto di vero e di falso¹.

La voce e l'esempio di Socrate mirabilmente eccitò gli uomini a coltivare la Filosofia dei costumi; ma la maggior parte de'suoi discepoli volendo piuttosto parere autori di cose nuove che apprenditori delle scoperte da Socrate e perfezionatori delle abbozzate da lui diedero origine alle sette filosofiche Cinica, Cirenaica, Epicurea, Peripatetica, Platonica, Stoica, Scettica, Acatalettica, dalle quali, anzichè illustrata e corroborata, la filosofia morale fu corrotta e deturpata².

Platone, aggiunge lo Stellini , essendo fornito di sommo ingegno, compiuto in ogni dottrina, ed egualmente grande tanto nella facoltà di scernere quelle cose, le quali sgombre di ogni mortale impasto svelansi solamente ad un'anima tutta staccata dal senso , quanto nella facoltà di mostrare quasi dipinte e pomposamente illustrate ai sensi stessi le cose dalla

¹ Ibidem aag. 183.

² Ibidem pag. 185.

mente percepite, unendo insieme queste discordanti facoltà, creò tal genere di orazione, che per lo splendore delle parole e la pittura dei sentimenti spesso diletta più che non istruisca. Laonde avendo raccolto per ogni parte tutti i fioretti poetici, ed i misteri dei numeri, e cercato dentro il sistema intorno alle idee già adombrato da Epicarmo, siffattamente congiunse insieme tali cose scambievolmente impacciantesi, da rendere oscura la sua dottrina, e dar origine ad opinioni vane e stravaganti⁴.

Al contrario Aristotile uomo egualmente di sommo animo e di gravissimo discernimento, cavò d'ogni invoglio di enigmi la Filosofia, la spogliò dei vani fregi, costrinse a leggi determinate le argomentazioni, procedè dai singolari agli universali, e rigettato il concetto platonico che l'intero mondo fosse una città comune agli uomini ed agli Iddii, insegnò che ciascuno si reputasse non dell'intero mondo ma soltanto cittadino di una Repubblica, ed a tal uomo acconciò la Filosofia dei costumi. Ma un concetto comune ai discepoli di Socrate fu quello della virtù, che chiamasi civile, riposta nella mediocrità, sebbene in vario modo dichiarata. Difatti Platone dalle corrispondenze dei suoni approvate dalla sagacità dell'udito cavò le leggi, onde i massimi cittadini dispositamente attemperati cogli infimi, come suoni dissimili, si concordino e formino quasi pura e soave armonia, come devono accordarsi le tre facoltà dell'anima appetitiva, irascibile e razionale, secondo quegli intervalli con cui tra loro si rispondono la corda somma, mezzana ed infima nelle cetere, ed insegnò che l'intera Filosofia dei costumi risponde al pieno concerto d'una armonia perfettissima, cosicchè la virtù si debba chiamare una certa armonia degli animi, e l'armonia nominarsi una certa virtù dei suoni. Aristotile poi insegnò la virtù consistere in un giusto mezzo così per l'indole di tutti quanti

⁴ Ibidem pag. 187.

gli affetti, i quali corromponsi egualmente per eccesso e per difetto, come per la natura della quantità discreta nella quale si può sempre raccogliere il pari il meno ed il più. Egualmente i Pittagorici i quali specialmente si erano applicati alla quantità discreta, insegnarono essere il numero, (che per sé è pari ed affatto sciolto dall'affinità dell'impari), altro piucchè perfetto, altro mancante e contrario a quello, altro perfetto e mezzano tra l'uno e l'altro; il primo, cioè quello la cui somma è maggiore delle sue parti; il secondo quello la cui somma è minore; il terzo quello a cui totalmente è pari la somma stessa; presero il numero perfetto che primo dopo l'unità è il senario a dimostrazione delle virtù, le quali dissero non essere alcuno dei due estremi, ma medii tra la soprabbondanza del primo e la deficienza del secondo.

Dedussero pure la simiglianza della virtù col numero perfetto ed il vizio col soprabbondante o deficiente dalla rarità dei primi; giacchè di quelli se ne trova un solo tra i numeri al disotto del dieci; uno tra le decine che sono sotto del centinaio; uno nelle centinaia che sono sotto al migliaio e così in infinito; laddove i secondi sono innumerabili. ¹

Altri invece cercarono di derivare la virtù da altre sorgenti, e si fecero un tal concetto della medesima, che mentre che pare perfezioni l'uomo considerato individualmente, spezza invece il primo vincolo di società. Difatti Zenone riputando l'anima umana essere una particella dell'anima dell'universo, cioè del purissimo etere penetrante tutte le cose, e la natura essere Dio medesimo frammischiato col mondo, ossia il fuoco partecipe della ragione e dell'ordine, insegnò l'ultimo fine dell'uomo essere uniformarsi a Dio; ossia vivere conformemente alla natura, ed attenersi ai sentimenti di un fermo animo, che sia disciolto dai lacci del materiale impasto nè impedito di godere della sua naturale

¹ Ibidem pag. 195.

perfezione. E siccome gli ostacoli nascono dalle cose esteriori soggette al fato cioè ad una potenza immutabile, governante ordinatamente questo universo; perciò dover il sapiente allontanare qualunque cosa esteriore, raccogliersi tutto in se stesso e solo a se bastare — Epicuro invece portando avviso che il mondo fosse aggirato dal caso, e l'uman genere una parte dell'universo intieramente staccata dalle altre, lo sciolse affatto dall'imperio e dal timor degli Dei. Non contento di ciò, tentò ancora di affrancare l'uomo dalla tirannide di quelle cose che lo riguardano e stringono più dappresso. Epperiò insegnò doversi divellere tutte le cupidigie superflue; recidere ancora quelle che non sovengono alla indigenza, ma formano soltanto la varietà dei piaceri, per non aver a condurre vita straziata e carica di travagli. Insomma Zenone ed Epicuro movendo da punti opposti riscontraronsi insieme nello stabilire che al sapiente abbisognano poche cose; ma poi si dipartirono in ciò che quegli insegna dover il saggio sfidare arditissimo tutte le forze della natura e cimentarsi contro di lei pieno di cuore e di sapienza; questi invece dovere schivarla avvedutamente e declinarne gli assalti per non averla a combattere con qualche danno; ambedue però liberi di paura, perchè lo Stoico giudica essergli forza di sottomettersi spontaneamente al fato, laddove l'Epicureo solo di se geloso reputa nulla appartenargli tal ordine dal quale si crede intieramente diviso.*

Laonde i filosofi più che non si dovesse, o esaltarono, o indurarono, o snervarono gli uomini, li resero disadatti alle civili bisogne, e mentre cacciavano i riottosi per luoghi inospiti, o i già prudenti sospingevano più per la china, corrupero gli uni e gli altri, e li distornarono da quei principii, cui la natura gettò per base dell'umana felicità. *

Da tutto ciò lo Stellini conchiude « frustra igitur vitæ

* Ibidem pag. 197.

* Ibidem pag. 199.

» *leges a natura præsriptas, ac ratione sana quæreret qui*
 » *spiam ex sententiis philosophorum, cum sæpe rationi sin-*
 » *ceræ, ac puræ non magis infesti vulgi mores temerarii*
 » *fuerint quam industria doctorum quorumdam* ».

Le due Prelezioni pubblicate dallo Stellini parecchi anni dopo il Saggio sui costumi, possono considerarsi come un commento al Saggio medesimo.

Nella prima, per dimostrare che dalle angustie della mente e dalla tenuità dell'ingegno umano ebbero origine quelle rozze ed incolte regole, che dai Filosofi furono proposte per reggere il vivere civile, ritorna a tracciare le trasformazioni subite dalle stesse in relazione coi progressi dello svolgimento delle umane facoltà. Appena dice egli, gli uomini incominciarono in certo qual modo ad associarsi insieme, ed ammaestrati dalla esperienza conobbero quanto potessero giovarsi gli uni e gli altri coll'unione, pensarono pure di cercare modo per procacciare maggiori comodi ed allontanare il più che potessero gli incomodi che avrebbero potuto sorgere in mezzo alla loro società; epper ciò fecero di temperare anzitutto con certe norme i limiti delle brame e delle azioni che ne derivano da quelle. Poi vedendo che se ciò bastava a mantenere in qualche modo l'ordine in ciò che dipendeva da loro, non era però sufficiente a sottrarli alle vicende e mutazioni delle cose naturali, congetturarono esistere una certa forza divina superiore a tutte le umane, e quindi per rendersela propizia stabilirono certi riti religiosi.²

Da questa incoata costituzione della società nacquero adunque le prime rozze regole del vivere, le quali piuttosto provvedevano ai bisogni presenti che non prevenissero i futuri, e miravano specialmente alla tutela della vita ed a mantenere l'eguaglianza tra i socii. Laonde di quelle cose

¹ Ibidem pag. 200.

² Ibidem pag. 205.

che perfezionano l'uomo stesso per se, e dalle quali sono moderate le cupidigie contrarie alla dignità della natura umana, non si teneva ancora alcun conto; la temperanza non consisteva in altro che nello astenersi dell'agognare l'altrui e la forza nell'impedire che altri impunemente violasse le cose proprie.

Rispettare l'altrui, difendere le cose proprie, opporsi colla forza a chi attentasse alla pace comune, al bene comune, ecco i primi lineamenti del vivere sociale in quei primordii. Difatti da Omero apprendiamo che la condizione delle donne cadute in preda del vincitore non era diversa da quella di tutte le cose che facevano parte del bottino. Laonde chi avesse oltraggiato o fatto violenza alla donna fatta schiava in guerra non era punito per aver oltraggiato il pudore, o l'onestà, ma solamente perchè aveva violato l'altrui proprietà; e le donne stesse cadute in schiavitù non deploravano la loro sorte, perchè dovevano servire alle sfrenate voglie del padrone, ma perchè temevano di sottostare a servitù peggiore in balla d'un nuovo padrone. L'uso poi delle donne conquistate venne a costituire il possesso, che si reputava necessario per procreare ed allevare la prole, perciocchè « possessionis vis, ac natura postulat, ut ab usu » rei cujusque suæ quivis alius exclusus sit; et res eæ sibi » possessorem arctius adstrictum tenent, et ægrius ab se » divelli sinunt, quæ cupiditati stimulos acriores incutiunt, » ac fundamenta bonorum jaciunt, quæ ex aliis alia nexa » late permanant, et in omnem vitam pertinent¹ ».

L'idea della proprietà eccitata dal bisogno di conservare le cose più necessarie alla vita senza essere esposti al continuo timore di perderle rivolse gli uomini a cercare nuovi mezzi di protezione; quindi dalla vita nomade e disseminata si raccolsero in luoghi più stabili, e determinati affine di non lasciare sè e le cose proprie esposte alle invasioni degli estranei.

¹ Ibidem pag. 211.

La ragione di vivere fatta più intima dal bisogno di conservare le cose proprie rese più miti i costumi e ingenerò i primi lineamenti della famiglia « *Diuturna consuetudine*, scrive Stellini, *mutuis officiis, omnisque sive lætitiae, sive molestiae communicatione sensim factum est, ut vis conjunctionis ejus arctius et vinculis homine dignioribus adstringeretur; ac nati liberi parentum in conspectu sensum excitarent antea non animadversum, ac parentum blandius inter se conciliarent animos, quippe communis utriusque fructus, et cura communis erant.... Quamobrem adducti similitudinis, obsequii, consuetudinis, auxilii conspiratis viribus, agnoscere tandem incipiunt, ac sentire liberos esse sui partes, ac se in iis aliquo pacto vivere..... itaque procreatio liberorum, in quam impetu caeco naturæ delati antea incumbabant, esse cæpit rationis in posterum prævidentis consilium, et liberis imperita vita, vitæ cujusque sua prorogatio existimari* »¹.

Una volta pervenuti a questo punto, i padri di famiglia dovettero per necessità sentire il bisogno di trovar modo d'accertarsi della legittimità della prole. E tra i vari mezzi naturalmente loro si presentò come il più acconcio quello di riguardarne la madre non più come una schiava ma come una compagna; epper ciò la castimonia convenire alla madre di famiglia egualmente che la fiducia che doveva riporsi in essa.

La quiete domestica, il tranquillo possesso dei beni acquistati, l'interesse comune dei savi a rispettare e far rispettare la proprietà, furono nuovi stimoli ad ampliare i comodi della vita; ma l'aumento di questi destando nuovi appetiti e bisogni, si dovè pensare a nuovi temperamenti per frenarli, e questi temperamenti non potevano altronde derivarsi che dalla incolumità del consorzio medesimo. Se non che ben tosto s'avvidero che l'ardore della cupidigia infiammato

¹ Ibidem pag. 214.

dalla varietà ed abbondanza dei beni troppo più veemente dominava negli animi che non l'idea del bene comune ed il desiderio di provvedere alla incolumità del consorzio. Epper ciò dovettero cercare altrove quel freno che non poteva derivarsi dalla semplice costituzione della società. « Neque » vero, scrive Stellini, e longinquo arcessendum, aut ope- » rosa mentis cogitatione quaerendum fuit. Siquidem in » animis hominum, qui videbant evenire multa passim in » Universi parte sibi finitima, rerumque vicissitudines or- » dines procedentes aut salutare, aut incommodas animad- » vertebant, ingenerare facile potuit, et insidere penitus » obscura quaedam opinio de natura, atque potentia longe » viribus humanis antecellente, cui, quæ nulla sua opera » sibi seu bona, seu mala contingerent extrinsecus, accepta » referenda essent. Coniecturam eam ultro subortam mo- » deratores societatis excoluerunt, et confirmarunt evento- » rum iteratione subinde renovatam, et rebus præsertim » improspere alte defixam in animis¹ ». Donde ricava, che quelle menti ancora rozze nell'investigare la natura di questa causa, riscrissero ad essa ciò che è proprio della natura umana, attribuendole la sola superiorità di possedere quei beni che invano erano da loro agognati. Quindi giudicando da ciò che avviene fra gli uomini, pensarono che si potesse placare sdegnata, e rendere propizia con certi riti e cerimonie, e con questi medesimi atti i moderatori della società stimarono potersi frenare le cupidigie e provvedere al bene di quella. Epperò costituitosi il culto, e fatto imponente con grande apparato di pompe, si rese più valida l'opinione intorno alla esistenza di una causa potentissima, la quale poteva giovare o nuocere, offendersi o placarsi. Ma siccome in quella natura superiore dalla cui ineluttabile potenza si sentivano circondati, nient'altro riguardavano che questa sua forza insuperabile, non avendo ancora appreso a rico-

¹ Ibidem pag. 217.

noscere in lei gli attributi morali; così giudicavano che bastasse per rendersela propizia, l'usare con lei quegli stessi atti che si adoperano per cattivarsi la benevolenza degli uomini¹, senza per nulla pensare che fosse doveroso di conformare l'animo medesimo alla onestà. Insomma credevano ancora che la Divinità non prendesse punizione che di quei delitti, i quali sovvertono il vivere sociale, come la violenza, la rapina, le stragi, le frodi ed altre cose simili, e per la stessa ragione non altro frutto si attendevano dalla sua benevolenza che i beni di questa vita. Quindi accadendo che si facessero quegli atti, con cui si solea prestare un culto a quella potenza insuperabile ed oscuramente concepita come provvidente, e succedessero prosperamente quelle cose che si erano sospettate o desiderate; le idee di cose prospere, di cura, di consiglio, di provvidenza abbraccianti l'universo e dirigente le cose umane, cominciarono a connettersi insieme in modo da considerarsi le une come effetto dell'altra. *

In progresso di tempo collo svolgimento dei comodi, del benessere, delle idee di provvidenza e di culto, essendosi meglio determinato il concetto di onestà, si venne a stabilire: « *naturam mentis ac rationis compotem omnino decere, » non solum æque cum aliis agere, sed et ipsam composi- » tam esse moderatam, æquabilem² ». Quindi cominciarono a stimarsi ed aversi in pregio la temperanza, la verecondia, la mitezza, la costanza nella prospera e nella avversa fortuna ed altre consimili virtù, non tanto come ornamenti dell'animo quanto per loro intrinseca natura. Quindi ancora intorno a quella natura superiore, il cui potere sull'universo già era ammesso, si ebbero idee assai più esatte, in quantochè la riconosciuta prestanza della medesima im-*

¹ Ibidem pag. 220.

² Ibidem pag. 224.

³ Ibidem pag. 222.

portava che ciò che nell'uomo è imperfetto in lei fosse perfetto; quindi nell'idea della divinità inchiusero il concetto di sapienza, di giustizia, di bontà, di beneficenza; a questi attributi mirabilmente tra se cospiranti, aggiunsero la potenza con cui benignamente provvedesse alla incolumità delle cose, e concedesse a ciascuno bene o male secondo le sue opere in questa stessa vita. Ma siccome l'evento non sempre giustificava quest'ultima opinione, finalmente si elevarono al concetto di una vita avvenire: « *vitam animi sic* » alligatam esse non posse coagmentationi corporis, ut corpore dissoluto vanescat animus, sed amictu quodammodo inducto puriore, migraturum animum alio, vitæque conditionem habiturum eam, quæ cum antea vita concinnata putarunt¹ ». Questa sentenza fu corroborata dalle leggi e dalle istituzioni delle genti, e per nobilitare il concetto dell'animo e per incoraggiare ad intraprendere cose grandi e generose e per allontanare dagli animi il timore di essere annientati colla vita corporea. « Quare, conchiude » Stellini, firmamenta potissima legum et humanæ societatis usu compertum est opiniones hasce duas esse; quarum altera statuit, universo præesse Naturam providentissimam, quæ res humanas inspicit incorrupta acta omnia æstimat et præmia virtutibus, atque supplicia vitiis æque distribuit: altera, dissoluto corpore, superstites animos, esse, qui pro vitæ actæ conditione beatum, aut ærum-nosum aevum acturi erunt² ».

Ma, aggiunge esso, molti dalla investigazione delle cose che appartengono alla vita ed ai costumi volendo elevarsi a quella delle leggi dell'Universo, mentre promettevano la scienza dell'Universo, perdettero la prudenza delle umane cose, e corruperro le massime già trovate dagli uomini saggi per regolare il vivere comune. Questi nuovi investigatori possono distribuirsi in due classi; cioè in quelli che

¹ Ibidem pag. 225.

posero nella sola materia il principio di tutte le cose; ed in quelli che lo posero nella materia e nella mente. Che i primi abbiano sovvertito i principii morali, e che i secondi poche utili cose abbiano insegnato, appare facilmente da ciò che lo stesso Anassagora, il quale sebbene più degli altri avesse dato importanza alla mente, tuttavia non la fa entrare per nulla nella spiegazione dei naturali effetti, come fu osservato da Platone e da Aristotile. Laonde vi è ogni ragione di credere che molto meno la facesse intervenire alla spiegazione dei principii morali. Ma se taluni filosofi poco giovarono a stabilire i fondamenti dei principii morali coll'eliminare dal governo del mondo la Provvidenza, peggio poi operarono distruggendo un altro potissimo fondamento della onestà, cioè la credenza della immortalità dell'anima, in quanto che, quando non affermarono che era distrutta col corpo, insegnarono che gli animi umani intanto erano immortali, in quanto che erano particelle dell'anima universale, nella quale, estinti i corpi, venivano di nuovo assorbite.*

Finalmente, conchiude Stellini, comparve Socrate, il quale consacrandosi intieramente alle cose umane, « *Primus inter philosophos de moribus unice sibi quaerendum esse statuit, eo sua studia direxit, eaque cognitione circumscriptisit quidquid ab homine cognosci non modo frugiferum, et fructuosum, sed certum etiam evidensque potest* ».

La seconda Prelezione recitata dallo Stellini nel Novembre del 1763 e pubblicata nel 1764 mira a stabilire il retto uso delle facoltà umane. « *Cum, scrive egli, vires in homine multiplices, et indole dissimiles ex animi corporisque conjunctione prodeant . . . et ex facultatum omnium inter se concentui rectam affectionum humani animi constitutionem existere necesse sit, ex quo sui cujusque sensus efflorescit aequabiliterque viget, non mo-*

* Ibidem pag. 231.

* Ibidem pag. 231.

» do jucundus, sed etiam cumulatus, eaque complectens
 » omnia, quibus ipsa natura facultates idoneas indidit inchoa-
 » tas aut absolutas, ideo singularum limites ex eo statuen-
 » dos esse planum est, quod asferre ipsæ possunt ad augen-
 » dum, explendumque sensum eum, in quo felicitas est
 » animi posita, quamdiu corpus adjunctum habet, eoque
 » intercedente cum rebus undique circumpositis consociatus
 » est. Quam ad rem expendi facultatum debet non modo
 » præstans, vel levis dignitas; expedita, vel operosa evolu-
 » tio; contenta, vel remissa vis, et alacritas; sed usus etiam
 » amplitudo, qua fit, ut implicata longinqua, cohærentia,
 » pugnantia pervideri, comparari, suisque momentis omnia
 » ponderari queant ».

Stabilita così la materia della prelezione, incomincia per dimostrare che l'uomo non solamente deve tener conto delle cose presenti, per poter adempiere al suo ufficio ma ancora riguardare le cose avvenire che hanno relazione colle presenti, affinchè non si scelga ciò che può giovare nel momento ma essere di danno nell'avvenire, oppure si perfezionino solamente le facoltà sensibili senza occuparsi delle spirituali.

Pertanto in quel soggetto duplice, e da ancora sconosciuta forza collegato, che dicesi uomo, due cose anzitutto debbonsi ammettere cioè che egli vive e gode del senso della vita. Perciocchè constando la vita di azioni e ripulsioni perenni dell'anima nel corpo e del corpo nell'anima, non vi potrebbe essere commercio tra l'anima ed il corpo, se l'anima non n'avesse coscienza per l'azione di questi moti, cui l'abitudine soltanto rende inavvertiti, e specialmente per la distrazione prodotta dalle continue impressioni provenienti dagli oggetti esterni per mezzo degli organi sensorii, le quali servono di nesso tra la vita innata e l'avventizia, e la perfezionano.

Le sensazioni destano gli affetti, e questi muovono e spingono le facoltà ad operare; « et sensuum horum inter se

- » varie permixtorum impulsiones, et in animo revocata su-
- » binde quasi vestigia vitæ sensum universum efficiunt, et
- » origo sunt affectionum omnium ».

L'autore passa quindi a dimostrare che dove le percezioni eccitate dalle impressioni sono poche non per numero ma per diversità, quivi il senso della vita universale è ristretto in più angusti confini, ma nello stesso tempo è assai più energico. Ciò che avviene nell'uomo rozzo ed ignorante, il quale poche cose percependo, di poche cose sente aver bisogno; e quanto è tardo nel passare col pensiero da una percezione all'altra, altrettanto è svelto nell'agire.

Tutto assorbito nel presente, procaccia con energia ciò che serve alla conservazione propria, ma piuttosto per soddisfare al bisogno attuale che per provvedere al futuro. Negli uomini incivili, invece accade il contrario. Il senso della vita universale si estende assai di più, ma è meno intenso. Le facoltà spirituali predominano sulle corporee; ciò che perdono in veemenza, lo guadagnano in agilità; la prudenza regola il soddisfacimento del bisogno presente con previggenza del bisogno futuro; ed il potere dell'animo sulle facoltà è tale da dirigerle a questo od a quello oggetto, interno od esterno, vicino o lontano. Questa varietà nello svolgimento delle facoltà dipende dallo stato dell'individuo non meno che dalla sua condizione sociale. Da questi due fonti ha origine adunque quella infinita varietà di sentimenti e di affetti di percezioni e di desiderii che si osservano negli uomini.

Ciò posto, dice egli, le sensazioni prodotte dalle impressioni degli oggetti esterni negli organi sensorii eccitano sentimenti di propensione, od avversione pei medesimi: e siccome queste impressioni lasciano certi vestigi di se, e possono rinnovarsi facilmente, e rinnovandosi per una ragione qualsiasi, ridestano quei sentimenti di propensione od avversione, ma consociati con altri oggetti; così avviene che le cose che primitivamente erano state percepite in concreto, si ricordano separate dalle loro relazioni accidentali, si uniscono

ad altri oggetti coi quali sembrano avere una più intima relazione, e finiscono per associarvisi in modo che la percezione di questi richiama quelle idee, e viceversa il richiamo di quelle si associa a questi.

Così la virtù essendo una certa armonia, l'animo alletta fortemente ed in molti, ne eccita il desiderio e l'ammirazione, e naturalmente le lodi, le insegne della dignità e del comando si aggiungono gradatamente al concetto della virtù. Ma ben presto i segni che accompagnano la virtù vengono a sostituirlesi. Così l'onore, il quale non è altro che il giudizio degli altrui preclari meriti manifestato con certi segni per suscitare l'emulazione negli uomini, a poco a poco dall'uso fu separato dalla virtù, e finalmente spezzato il loro vincolo naturale, fu attribuito all'antichità della stirpe ed aggiunti alla stirpe i titoli ed i gradi proprii della virtù. Onde avvenne che le insegne dell'onore, che più colpiscono della intima opinione della virtù, dall'accessorio passarono a significare il principale; e non furono più giudicati indizi dell'onore, ma il fondamento dell'onore medesimo *.

Come le associazioni delle percezioni e delle affezioni moltiplicano il senso della vita, così il bisogno delle medesime si moltiplica colla varietà delle cose al senso offerte; e la società che porge molteplici invitamenti, suscita ad un tempo un bisogno quasi infinito dei medesimi. Ma se nella società si accrescono gli appetiti di quelle cose che a ciascuno paiono necessarie pel soddisfacimento; è pur vero che il potere di acquistarle, il quale nella vita isolata non aveva altro limite che i limiti delle forze corporee, viene limitato dagli appetiti degli altri, e dalla ragione moderatrice della società stessa; epper ciò: « *modus appetitionis est, non quod ipse per se*
» *quisque posset, sed quod industriæ cujusque concedit tum*
» *locus is, qui singulis in societate obtigit, tum ipsa mul-*
» *tigenis una omnium indigentiae compositio, quæ pecu-*

* Ibidem pag. 249.

» liares in singulis requirit limites, ut aptius homines inter » se, commodiusque consociari possint¹ ». Ed a quel modo che dalla convenienza delle impressioni coi sensi esteriori nasce il senso del piacere corporeo; così dalla immaginazione che riunisce in un solo quadro le percezioni di varie cose atte a formare un tutto, sia questo un'opera della natura o dell'arte, nasce il sentimento della bellezza universale, la quale si rivela nell'armonia delle cose create, e può anche manifestarsi in un'opera artificiale; così dalla ricordanza del tempo passato, e dalla previggenza del futuro, dal raziocinio e dall'esperienza manifestante la proporzione dei mezzi col fine nasce il sentimento delle ricchezze, col possesso delle quali noi possiamo acquistare e conseguire quelle cose che noi riputiamo gradite e convenienti. Dalla coscienza delle nostre affezioni, dalla percezione dei segni espressi dal volto, dalla voce, dal gesto degli altri, per cui argomentiamo in essi l'esistenza di affezioni consimili alle nostre, ed eguali disposizioni pel piacere e pel dolore, si svolge il sentimento della benevolenza che ci eccita a promuovere il bene altrui, la misericordia che ci spinge ad apportare aiuto e soccorso agli afflitti. Dal sentimento degli altrui sentimenti e dalla naturale comunicazione degli interni moti dell'animo, per cui ciascuno approva ciò che intende essere dagli altri approvato, e si concilia con quelle cose, nelle quali scorge non solamente un motivo di approvarle ma ancora sente che l'approvazione va accompagnata da speciale allettamento, nasce il sentimento dell'onore, il quale massimamente germoglia negli animi disposti ai più forti affetti; perchè quelli si compiacciono di riferire agli altri la causa del piacere che provano in se, e da quella congetturano che la volontà altrui è studiosa di bene meritare di essi. Finalmente: « ex facultate in mente insita » percipiendi temperationem, ordinemque affectionum, quæ » ad vitæ cultum, et societatis incolumitatem ornatumque

¹ Ibidem pag. 254.

» pertinent, sensus effunditur honestatis ac decoris elucentis
 » in consiliis, et moribus inter se convenienter, apteque
 » compositis; quem sensum illud est, quo ipsa per se vis
 » erecti, magnique animi pervenire possit¹ ».

Tutti questi sentimenti che si connettono e si implicano gli uni cogli altri ed in molte maniere, ed eccitano gli appetiti, hanno certi limiti loro fissati dalla natura; nei quali se restano ristretti, si perfezionano e si ajutano a vicenda; se li sorpassano, si debilitano e si corrompono. Lo Stellini fa una minuta analisi del modo in cui avviene il loro perfezionamento ed il deterioramento, dalla quale togliamo il passo seguente: « ex sensu prævalente, variisque compositionibus affectionum ei socialis existit idea, quam sibi quisque felicitatis excudit, ac tamquam signum erigit, quo vis omnis appetitionis collineanda sit. Est autem ea forma plena et expleta, seu manca et imperfecta, prout ideæ plures ex usu facultatum excitatæ confluunt; et recte, seu prave temperata, prout ideæ singulæ constituunt universæ partem, quæ cum ea congruat, aut ab ea discrepet² ». Toccato dei varii impedimenti che intralciano lo svolgimento del sentimento dell'onesto il quale è il primo in ordine alla dignità della natura umana, aggiunge: « cum tot ac tantis honesti sensus impeditus sit, ne vi dignitati, munerique suo consentanea careat, mentis et rationis, in qua situs est, eatenus intendendæ vires, et limites proferendi sunt quatenus ei tributa facultatum inferiorum administratio flagitat eo pertinens, ut uno consensu conspirent omnes ad extremum illud, quo maxima bonorum ascriptorum humanæ naturæ summa comprehensa sit³ ».

A compiere l'esposizione delle dottrine contenute nel Saggio dobbiamo ora toccare brevemente di alcune altre disertazioni

¹ Ibidem pag. 257.

² Ibidem pag. 262.

³ Ibidem pag. 266.

pubblicate nel volume quarto delle *Opere varie* raccolte dall'Evangelio, le quali sono pure un commento a varii punti delle opere fin qui esaminate. Nella prima di queste dissertazioni si dimostra: « quo pacto opiniones bonorum et malorum, semel in animum illatae, in eo penitus insideant » ac dominantur » ed è una illustrazione di ciò che l'autore aveva già discusso nella ultima prelezione.

Nella seconda discorre della intelligenza. La facoltà di intendere, dice egli, è la più prestante, e per essa si manifesta la virtù divina della mente e risplende la nobiltà e sublimità dell'animo. In essa risiede la ragione, e la scienza è per la ragione, come per la ragione è la virtù. Ricorda i tre gradi del suo svolgimento accennati nel principio del *de ortu et progressu*, e dimostra che questa dottrina fu già insegnata da Platone e da Plotino. Ed aggiunge che coloro che hanno sottomesso la ragione ai sensi vivono vita animale anziché umana; quelli invece che sottomettono i sensi alla ragione, sono di due sorta, cioè o si occupano delle cose mutabili d'opinione, o delle cose che sono immutabili; si occupano delle prime quelli, che « vitam civilem agunt, » ac de rebus agendis deliberare persæpe solent; delle seconde qui philosophi nuncupantur ac se totos ad veri » ac boni pervestigationem contulerunt¹ ». Tanto i primi quanto i secondi cercano la verità; ma questi una volta trovatala non possono deliberare sulla sua accettazione, laddove quelli debbono vedere se la verità trovata rettamente s'accordi colle appetizioni, cioè se ciò che afferma la ragione non è avversato dalle appetizioni; perciocchè nel deliberante la virtù è prudenza; nel contemplante è scienza. Laonde gli uomini avendo da natura sortito un'attitudine per la sapienza e la prudenza, consegue che la perfezione dell'animo, finché è unito al corpo, consiste in ciò: « quæ nunquam mutantur, ac » mutabilium exemplum sunt et regula, penitus introspiciat;

¹ Loco citato pag. 19.

» et quæ perpetuo fluunt, ea stabili consilo moderetur, et,
 » quantum cujusque natura patitur, ad normam exigat im-
 » mutabilium¹ ». I due più alti gradi della scienza consi-
 stono nel sapere, nella contemplazione di una sola idea rac-
 coglie e legare insieme in modo tutte le cose, da poterle
 singolarmente definire; quindi le cose raccolte nelle singole
 specie secondo la loro natura dividere, senza però sminuz-
 zarle. Donde ricava che tanto è maggiore l'acume e la com-
 prensibilità della mente quanto può più progredire nell' a-
 nalisi e nella sintesi delle cose e delle idee.

Nella terza, commenta ed illustra quel passo del libro
de Ortu, in cui stabili che la virtù consiste in una certa
 armonia cioè: « concentus ille facultatum, quæ generalis
 » quædam mediocritas appellari potest, fons est et radix
 » mediocritatis ejus quæ per singulas virtutes funditur, et
 » virtutum omnium civilium constituta ab Aristotele quæ-
 » dam insignita quasi nota est, qua si actio aliqua non ob-
 » signata quodammodo prodeat, a naturæ sanctione abhor-
 » rere dicenda sit² ».

Nella quarta dissertazione illustra questa tesi da lui af-
 fermata nel *Saggio* e nelle *Prelezioni*: « cum simus quisque
 » civitas quasi quædam ex partibus multis ac variis coa-
 » lescent; singulis hisce debetur aliquid, quo fraudari nulla
 » potest, quin eidem injuria quodammodo fiat, unoque con-
 » silio naturæ sollertis ac provida sanctio deseratur³ » e
 confutando ampiamente l'opinione di quelli che: « animum
 » a corpore avulsum existimarunt unice perfici debere ».

Nella quinta discorre del modo di educare i giovani per
 disporli ad amare e praticare la virtù. Anche questa dis-
 sertazione è un commento di un passo del *Saggio* ove de-
 scrive l'istruzione data alla gioventù dai Sofisti e vi con-

¹ Ibidem pag. 23.

² Ibidem pag. 31.

³ Ibidem pag. 38.

trappone quella di Socrate. Stellini biasima vivamente quella istruzione che mira soltanto a svolgere le facoltà intellettuali, la quale fa sì che: « ii sint optimi doctores urbanitatis, elegantiae, leporis in dicendo, qui magistri sunt morum mali, nequitiaeque arbitri »¹. Egli invece vorrebbe che, per formare i teneri animi dei giovanetti, loro si presentassero ordinatamente le immagini delle bellissime cose, le quali la natura abbondantemente e costantemente ci offre ad ogni passo, e poi quelle che l'arte con grande comodo ed ornamento della vita presenta, emula della natura. E discendendo più partitamente, a spiegare il suo concetto, scrive: « primum ad verum et bonum sive planius intelligendum, sive distinctius explicandum, sive penitus infigendum, esse pura visa sensuum debent a contagione rerum, quæ suavitate non sincera deliniunt animum; deinde sic injicienda caute sunt, ut iis animus non impediatur, sed ea facile possit a se abjicere, cum primum intelligit ea sibi non esse necessaria; tertio motus animi voluntatis in subsidium recipiantur ii, qui minus a ratione remoti sunt, et cum ea facile consociari possunt, cujusmodi præsertim est honestæ laudis amor, qua virorum de virtute civibusque suis eximie meritorum integritatem et labores grato civitas et bonorum consensus remunerari solent. Denique non in aliqua singulari virtute continenter animus occupandus est; sed ei vitæ actionumque finis universalis usque proponendus, deque ipso assequendo identidem renovanda mentis decreta sunt »². Che cosa insegnarono il Pestalozzi e il padre Girard di meglio? eppure da 50 anni in Italia non si conoscono altri educatori. Chi fra gli scrittori di didattica e pedagogia ha mai nominato Stellini? quando studieremo meglio i libri pubblicati dagli Italiani nel settecento, forse potremo riformare più d'un giudizio.

¹ Ibidem pag. 48.

² Ibidem pag. 58.

Nella sesta fa la storia e la critica del senso morale: questa dissertazione meriterebbe di essere riportata per intero, tanto è chiara come storia e rigorosa come critica; eccone intanto la conclusione: « virtus ex alia regula duci debet, quæ est »
 » ipsum id, quod constitutionem universam decet omnique
 » tribuit affectioni, quod aptum totum coherens efficiat. Id
 » autem explorare ac definire non sensus est in singulis oc-
 » cupati seorsum ab aliis, sed rationis et intelligentiæ, quæ
 » multa complecti, ponderare, comparare potest »¹.

Nella settima illustra quel passo del *Saggio* in cui stabiliva che l'eloquenza può momentaneamente padroneggiare le moltitudini, ma non vale a reprimere e domare la forza delle passioni. Espone il discorso di Aristide Quintiliano nella orazione platonica prima con cui vuol provare, che: « cu- »
 » piditatum effusarum a nulla re alia frænum aptius utilius- »
 » que peti posse quam ab eloquentia»: al magnifico discorso di Aristide contrappone quel luogo del libro 3.^o di Tuciddide in cui si descrive la turbolenza e corruzione di Atene, e conchiude che in tali casi ci vuole un freno assai più solido e potente della eloquenza: « cupiditatibus æstuantibus agger »
 » omnino fragilis ac facile proruendus opponeretur, si non »
 » alio fræno illæ quam oratione coercerentur »².

Nelle dissertazioni 8.^a e 9.^a discute un punto dell' *Etica* d'Aristotile, cioè che niun uomo può dirsi beato, comunque abbondi di tutti i beni umani, se manca d'un amico. Ma l'argomento trattato da Aristotile con rigore dialettico, nelle mani di Stellini si colora e si abbellisce delle grazie della eloquenza: inoltre egli illustra le parti oscure, ordina le confuse, e tante cose vi aggiunge del suo da rendere la trattazione del medesimo veramente compiuta.

Nel paragrafo 12 del cap. 3.^o del *Saggio* aveva indicato il metodo con cui Socrate combatteva i Sofisti ed istruiva

¹ Ibidem pag. 89.

² Ibidem pag. 96.

la gioventù. Nella decima dissertazione si propone di spiegare quale intento siasi proposto Platone nel dialogo che ha per titolo Liside. Tutti sanno che i libri di Platone sono divisi in due classi, cioè in libri che hanno per iscopo di istruire ed in quelli che mirano alla investigazione della verità. I primi versano nella contemplazione, e sono o naturali o logici, o guardano all'azione e sono o morali o civili. I secondi egualmente si dividono in varie specie. A noi basti ricordare che di questi, alcuni furono dagli antichi detti *majeutici*, perchè in essi Socrate quasi facendo l'ufficio di ostetrico, con opportune dubitazioni ed interrogazioni sforzava i giovani a mettere fuori i loro pensamenti; altri *pirastici*, in cui da ciò che risponde chi afferma alcunchè si deducono cose contrarie a quelle che si erano affermate.

Tra gli antichi, Trasillo e Diogene Laerzio riferirono il Liside ai *majeutici*, tra i moderni, Serrano agli etici e Claudio Fleuri ai logici. Lo Stellini dopo aver in poche parole indicata l'origine del Dialogo prova che nel medesimo Socrate: « more suo persona investigatoris magis quam » refutatoris aut præceptoris, sumpta, rationum, quæ de re » communi vulgo afferuntur, et indubitate putantur ab iis, » qui mercede accepta non aliam sapientiam docebant, quam » quæ popularibus opinionibus accomodata erat, imbecil » litatem agnoscendam adolescenti exhibet, ostenditque non » aliud a notionibus confusis et inexplicatis expectari posse, » quam confidentem inscitiam¹ ». Quindi dimostra in qual modo Socrate: « in amici naturæ inquirenda, a Menexeno » tamquam a perito doceri cupiens, primo quaerit, num » qui amat amicus ejus sit, qui amatur; an qui amatur » ejus, qui amat; an nihil intersit. . . », conduce la discussione in modo che i suoi interlocutori arrivino ad ammettere che « si neque amantes, neque amati, neque simi- » les, neque dissimiles, neque boni, neque cognati amici

¹ Ibidem pag. 152.

» sunt ; non habere se quid omnino dicat ultro Socrates
 » fateatur. . . . Discedentibus, nihil, ait, aliud esse dispu-
 » tando comparatum, quam ut ridiculi spectatoribus ipse
 » senex, ipsique pueri videantur, quod se inter se amicos
 » putent, et invenire non potuerint quid amicus sit ' ». Laon-
 de conchiude Stellini con questo dialogo nient' altro si pro-
 pose Socrate che di rimbeccare la perversa cupidigia di cui
 ardeva Ipotale, convertire in modestia la confidenza presun-
 tuosa attinta alle scuole dei Sofisti di Menesseno e condurlo
 a dedicarsi a studi più solidi, e finalmente premunire Li-
 side, giovine di ottima indole, dalle insidie dei corrotti co-
 stumi, rendendolo cauto e circospetto e mostrandogli in qual
 modo si dovevano esplorare le volgari opinioni. Il quale
 intento non ha niente che fare con quello immaginato dal
 Serrano nell' esporre il contenuto di questo dialogo, cioè
 che in esso da Socrate s' insegna la differenza della vera
 dalla falsa amicizia, la definizione della vera amicizia, e no-
 tate le cause della stessa, il suo uso. Abbiamo insistito so-
 pra questa dissertazione per dimostrare che se lo Stellini
 era per ufficio l' interprete della Etica di Aristotile non era
 meno versato nella dottrina di Platone; la quale asserzione
 sarà vie meglio confermata da ciò che diremo in appresso.

Nella medesima dissertazione dimostra in qual modo si
 moltiplichino le forme delle virtù e dei vizi dallo studio del
 piacere o della stima e dalle ricchezze che vanno congiunte
 all' una ed all' altro od a tutti due. Incomincia con addur-
 re esempi di illustri uomini, adattissimi allo scopo che si
 propone di raggiungere. E se in questa scelta fa prova di
 squisita erudizione nel passare poi a discutere gli esempi
 medesimi, e quindi a renderne ragione coll' analisi delle
 umane passioni dimostra una sagacia poco comune, per
 cui contenta non meno chi si compiace di una vigorosa
 disquisizione, che chi cerca dei solidi precetti per regola-
 re il suo modo di vivere.

• Ibidem pag. 143.

Nella duodecima dissertazione commentando ed illustrando ciò che aveva detto nella parte 3.^a del *Saggio* intorno alle opinioni dei Filosofi riguardanti i principii morali, espone più largamente le stesse opinioni e si rapporta a ciò che distesamente scrisse nel settimo libro della sua grande Etica. Intanto qui si propone di dimostrare che in primo luogo, i filosofi spesso convengono nelle parole e si discostano nelle cose. Epperchè mal si appigliano quelli che credono di poter confermare una opinione morale appoggiandosi al comune consenso dei filosofi, come accade a Cudworth. In secondo luogo dalla sua ragionata esposizione dei sistemi morali dimostra che dagli antichi filosofi furono esaurite tutte quelle combinazioni, le quali dalle forze della ragione umana potevano inventarsi o immaginarsi per somministrare principii o veri o falsi come regole dei costumi. Imperocchè: « cum in homine quaecumque sunt, ad mentem, »
 » ad sensus, ad animum, animique motus, ea referri necesse »
 » sit; tum autem homo, vel per se, vel cum aliis consociatus »
 » spectari possit; demum prospici vitæ hominis aut præsentis »
 » dumtaxat, aut etiam futuræ, si pars ejusdem nobilior in- »
 » teritura nunquam existimetur, et anteactæ vitæ respondere »
 » vitam ex æquo debere, quæ subsequutura sit, nihil horum »
 » relictum a philosophis intactum est' ». Laonde tutte le cure dei filosofi posteriori non più ad inventare ma semplicemente a scegliere si riducono, e ciascuno secondo la propria indole, ed il proprio ingegno non può far altro che ripulire, abbellire il sistema da lui prescelto. Così il Saplitestbury tra gli antichi sistemi prescelse quello: « quod ho- »
 » minem ad hominum conjunctionem dirigit, ac nullam agno- »
 » scit virtutem quæ non referatur ad societatem; nec quid- »
 » quam esse concedit natura jucundum ac bonum, quam »
 » quod ex conscientia animi præclare de societate meriti proficiscatur » » e termina la sua dissertazione con una chiara

* Ibidem pag. 186.

* Ibidem pag. 188.

e sugosa esposizione del sistema morale di Saphtesbury. Il padre Evangelio menzionando questa dissertazione dice ingenuamente di essere alquanto indegnato contro dello Stellini perchè non ha continuato a dimostrare, ciò che al medesimo sarebbe stato facilissimo, cioè quanti plagî siano stati fatti agli antichi dai moderni senza confessarli: « juvaret, scrive » egli, plurimum multos cernere graculos, qui cum sese pavonum pennis ornassent, eoque ornatu induti fucum imperitis fecissent, tandem furtivis nudatos coloribus suam prodere inopiam, ac spectantium risui sibilisque objici ».

Nella decimaterza dissertazione dà in compendio il Filebo di Platone, in cui si discute del piacere; questa dissertazione serve pure di illustrazione e complemento di ciò che affermò nella parte terza § 12 del *Saggio*. Il proporsi di restringere in poche pagine un Dialogo di Platone non è certamente opera da imprendersi da qualunque; ma per Stellini non vi poteva essere difficoltà, perciocchè ad acuto ingegno univa erudizione meravigliosa e tale conoscenza della lingua greca da poter ad un bisogno correggere non solamente il Serrano, ma ancora il Ficino, lo Scaligero, il Clerc, il Dacier. Né egli si contentò di compendiare il dialogo di Platone, ma volle ancora illustrarlo col proprio ingegno nei passi oscuri, ovvero con passi di antichi interpreti o con altri luoghi di Platone medesimo. E siccome nel processo di questo dialogo si arriva ad un punto in cui, come diceva Cicerone: » nihil affirmari, et in utramque partem multa disseri, de omnibus quæri, neque certi afferri quidquam »; osserva che bene fu già avvertito dal Waburton, che in Platone vi è un duplice personaggio, cioè il discepolo di Socrate ed il Naestro di Zenocrate e di Aristotile; come discepolo di Socrate procede per via dubitativa: come fondatore della accademia per via dogmatica; quindi mentre rappresenta la parte altrui, niente afferma ma confuta gli altri; mentre

* Ibidem præfatio pag. 20.

agisce per sè, chiaramente insegna ed asserisce. Insomma tanto nel Liside quanto nel Filebo può dirsi che mentre lo Stellini nulla tralasciò che potesse illustrare il concetto platonico, nulla egualmente dimenticò che potesse conferire allo scopo che si era proposto di completare le sue dottrine adombrate nel *Saggio* ed ampiamente svolte nella sua grande Etica, della quale opera ci resta ora ad indicare per Sommi capi l'ordine ed il fondamento.

Stellini dovendo esporre l'Etica universale e specialmente l'aristotelica, aveva diviso la materia in modo da potere percorrere l'intero corso di Filosofia morale nello spazio di 6 anni, ed alla riapertura degli studi di ciascun anno preludeva con discorso speciale intorno alla materia che avrebbe svolto in seguito. Sappiamo dal Fabbroni che molti facevano continue istanze per indurlo ad ordinare e pubblicare la vasta materia trattata nel suo corso sessennale; ma lo trovarono sempre contrario. Fabbroni nota solamente che ciò: « ipse vivens multis sane de caussis perficere recusavit » senza specificarne alcuna. È però facile indovinare da ciò che diremo in appresso che la principale ragione, per cui si astenne dal pubblicare la sua grand'Etica, fu l'iniqua guerra mosagli fin da quando aveva mandato alla luce il suo *Saggio*. Checchè sia di ciò, ci basti avvertire che se lo Stellini non pubblicò per se medesimo la sua grand'Etica lasciò però uno scrittarello col titolo « *Commentariolum de Ethicæ tradendæ ratione* », dal quale potremo attingere quanto basti per far conoscere il piano dell'opera, la distribuzione delle materie, i fondamenti della scienza morale, e l'esposizione della medesima.

Egli è manifesto, scrive lo Stellini, che l'unico fine della morale non è che l'acquisto di quella felicità che dipende dal retto uso delle facoltà umane naturali relativamente ai loro oggetti. L'uso retto di queste facoltà dipende dallo stabilimento degli uffizi che la natura ha prescritti ad esse, e dei limiti, entro i quali ciascuna deve contenersi. Laonde sta-

bilire gli uffizi è lo stesso che fissare a quali cose debba determinarsi l'uso di ciascheduna, e stabilire i limiti e lo stesso che determinare fino a qual punto debba estendersi l'esercizio delle medesime¹.

Dallo stabilimento degli uffizi e dei limiti nasce l'equilibrio e l'armonia, che dee mantenersi, tra tutte le facoltà umane, perchè l'uso dell'una non sia turbato dall'uso dell'altra, nè soverchiandosi smoderatamente siano le une alle altre d'impaccio, o si rendano le une alle altre inutili; ma tutte insieme s'accordino a formare un tutto ben ordinato, ed ognuna per le parti che la riguardano contribuisca al soddisfacimento dei bisogni della vita umana, di maniera che l'uomo possa adempiere alle funzioni tutte a cui è stato destinato, ed usufruire di tutti quei beni, cui l'autore della natura con giusta e conveniente proporzione ha ad esso accomodati².

Siccome però l'uomo non è solitario, ma congiunto con altri uomini ad esso simili, e forniti delle stesse facoltà; così l'uso delle medesime non deve determinarsi solamente rispetto all'uomo isolato, ma ancora rispetto agli altri uomini coi quali la natura ha voluto che egli abbia naturali rapporti di unione. E questo uso deve pure proporzionarsi in modo che di molti tutti particolari, ognuno in se stesso bene ordinato, risulti un tutto universale per quanto è possibile armonizzato e perfetto. Per la qual cosa è necessario che niuno estenda l'esercizio delle sue facoltà fino al punto a cui potrebbe estendersi, se si considerasse chi n'è fornito come separato ed indipendente da ogni altro essere umano; ma deve temperarsi e restringersi in modo, che non inipedisca l'esercizio convenevole delle facoltà degli altri uomini con cui gli è d'uopo convivere nè gli privi per conseguenza dei beni, che loro egualmente appartengono³.

¹ Loco citato.

² Ibidem.

³ Ibidem.

Quindi l'uso delle facoltà umane, perchè sia retto, dee determinarsi e riguardo all'uomo che le possiede, e riguardo agli altri, sovra le facoltà dei quali, esso può esercitare qualche influenza. Da questo retto uso dipende la perfezione dell'uomo considerata tanto relativamente al suo proprio benessere quanto a quello della società ¹.

L'esercizio delle nostre facoltà, convenevole all'uso retto già stabilito, costituisce gli atti virtuosi; e la costante determinazione di tener le facoltà medesime dentro gli uffizi ed i limiti rettamente determinati, è la virtù generale, che deve chiamarsi la vera forza dello spirito umano. L'ultima conseguenza di questa perfezione in chi la possiede è una soddisfazione pura, solida e costante, quanto la natura delle cose umane lo può permettere, ed in tutta la società l'acquisto ed il possedimento dei massimi beni, di cui la vita umana è capace, quali sono la tranquillità, la sicurezza e l'abbondanza di tutte le cose, che possono rendere la vita amabile ².

Stabiliti questi principii fondamentali, Stellini divide tutta la trattazione della dottrina morale nelle seguenti parti:

1. Delle facoltà umane naturali, alle quali tutti gli uomini partecipano in qualche grado; degli usi che se ne fanno comunemente e degli effetti che ne risultano.

2. Dell'uso retto di ciascheduna facoltà, considerando l'uomo in uno stato assoluto;

3. Dell'uso retto di ciascheduna facoltà considerando l'uomo in uno stato relativo agli altri uomini.

4. Applicazioni dei principii stabiliti alle diverse situazioni in cui sogliono trovarsi gli uomini nel corso comune della vita.

5. Considerazioni sovra il sistema che ne risulta dalle leggi sopradette, rispetto alla felicità a cui un uomo può aspirare in questa vita.

¹ Ibidem.

² Ibidem.

6. Esame dei sentimenti dei filosofi sopra questo punto.

Tentiamo ora di riassumere in poche parole tutto il vasto sistema del nostro insigne moralista, quale risulta dall'Etica pubblicata in quattro volumi in 4^a dal Barbadoico.

Sebbene nel citato Commentario affermi di non volersi allontanare dal sistema di Aristotile nella trattazione delle dottrine morali; tuttavia questa sua asserzione va intesa puramente in quanto riguarda la teoria della felicità umana. Difatti abbiamo veduto che fin dalla sua prima orazione si scosta da Aristotile, il quale negò potersi dare alle cose morali quella certezza che è argomento di verità incontrastabile, e che S. Tommaso d'Aquino nel suo commento all'Etica di Aristotile non seppe loro concedere; per seguire il Vico, il quale primo dimostrava sì bene ad esse acconciarsi come a cose le quali hanno per natura regolare andamento, attributi, forme e relazioni invariabili.

Per istabilire i principii morali egli muove dalla Teleologia e dimostra che se questo universo sensibile è governato da leggi costanti, a *fortiori* lo debbe essere l'universo morale il quale poi che sia veramente governato da Leggi costanti, si conferma coll'accurato esame della natura umana. Ecco adunque una prima differenza tra la morale dello Stellini e quella di Aristotile.

Ma Stellini dicono molti, non solamente non bisogna dirlo addentrato nel profondo pensiero del Vico, ma col suo *Saggio* sui costumi ha rimpicciolito le vedute della *Scienza nuova*. Concediamo che lo Stellini non abbia compiuta la scienza nuova, ma neghiamo che egli si sia proposto questo assunto. Vico si propose di comporre una storia ideale eterna, cui dovessero corrispondere le storie positive di tutti i popoli; Egli non studiò i caratteri costitutivi della specie umana che per isvolgere e misurare l'intero corso, costante nella sostanza sebbene incerto e variabile nelle apparenze delle umane generazioni. Lo Stellini invece movendo dai principii proposti dal Vico come base di ogni morale argomento, principii in-

geniti, e che una volta rivelati non possono più disconoscersi, prese a discutere l'uomo individualmente, studiare il suo corso incerto e variabile, ed accertarsi quali regole e forme di umana felicità ne risultassero dalla natura del medesimo. « Non vedrà già (nel libro *de Ortu et progressu morum*) » un latinista che presenta al lettore dei mazzetti di fiorite parole, trammezzandovi quà e là un qualche frutto non suo; vedrà un filosofo che imbandisce una ricca sua mensa di sugosissime vivande, e dei più isquisiti e saporosi cibi ».

Difatti con quale acutezza non ci presenta egli lo svolgimento delle umane facoltà nei differenti stati della vita sociale per lungo volgere di secoli, incominciando dalla durezza primitiva e procedendo per tutti i gradi intermedi sino all'ultima dissolutezza, agli appetiti, alle passioni che vi corrispondono di mano in mano, ai primi tentativi e conati della ragione per opporsi ai travimenti degli uomini e quindi ai sistemi morali inventati dai filosofi? Con quanta sagacità non sa egli tracciare lo svolgimento delle opinioni morali, penetrare nei più intralciati sistemi, e mettere a nudo le vanità e le pretensioni delle sette filosofiche? E la dove esamina la felice rivoluzione operata da Socrate, con quanta verità non dipinge egli il miserando stato della dottrina morale, le arti subdole e vane dei sofisti, gli sforzi di Socrate per richiamare dal Cielo in terra la morale Filosofia, il metodo del suo insegnamento, il merito della riforma Socratica ed in fine per qual modo nelle mani dei discepoli di Socrate tornasse a corrompersi la dottrina morale?

Non sappiamo perchè l'illustre Tommaseo nella nota già citata intorno a Stellini, potesse scrivere « le citazioni (nello Stellini) più oziose assai che nel Grozio, non che provare non ornano. L'Illiade e l'Odissea sono a lui testimonianza della medesima età ». Stellini non considera Omero come

¹ Algarotti lettera al Frugoni.

lo storico di una età determinata, ma come il gran pittore delle memorie antiche. Omero, dice Stellini, come dipinse la natura delle cose, che fluisce equabilmente e sta sempre di un modo, così anche dipinse i costumi che patiscono alterazioni e sono soggetti a mutamento. La loro grandissima varietà quale si manifesta successivamente nella lunghezza dei tempi, fu riunita da Omero in un'epoca sola, acciocchè dal conflitto di costumi tra se differentissimi, ne nascessero avvenimenti il più che si potesse inaspettati e meravigliosi. Omero, adunque, continua Stellini, esprime nei principali eroi del suo poema i progressi, e quasi le rivoluzioni delle umane facoltà dal primo all'ultimo stato della società civile. Laonde per tacere della ferocità propria delle fiere attribuita a Polifemo, Achille è il tipo di un invitto valore, e di colui che ripone nella spada ogni suo diritto; in Ulisse è figurata l'astuzia accompagnata dalla violenza; in Nestore la prudenza congiunta alla forza d'animo; Ettore è lo specchio della forza ed insieme della giustizia; Antenore della giustizia e della imbecille prudenza; Paride, infine, è una viva immagine di una sfrenata libidine che sottomette ogni cosa alla sua feroce cupidigia. Gli altri capitani e magnati rappresentano gli anelli intermedi della catena e connettono insieme quelli che spiccano il più.* Come adunque possono dirsi oziose le citazioni dello Stellini, se esse servono mirabilmente ad illustrare le sue profonde analisi intorno allo svolgimento delle facoltà umane?...

Stellini si scosta pure da Aristotile nel fissare le regole del retto vivere. Tutto intento in questa ricerca prese anzitutto a considerare quelle facoltà, le quali sebbene in grado diverso, in tutti gli uomini però sensibilmente si manifestano; gli usi in cui sogliono comunemente adoperarsi, gli effetti che nel vario ed agitato vivere di quelli ne risultano. Messo in rilievo il carattere e l'energia di ciasche-

* Algarotti loco citato.

duna facoltà riconobbe facilmente che sebbene di forze ineguali, potevano e dovevano tuttavia accordarsi insieme per attuarsi; quindi dall'indole di ciascheduna ne dedusse gli uffizi, fissò i limiti della loro reciproca azione, affinchè tutte contribuendo al soddisfacimento dei bisogni umani, secondo la loro capacità, non s'implicassero o soverchiassero mutualmente ma si ajutassero ed avvalorassero a vicenda. Stellini dopo aver studiato l'uomo isolato, l'uomo solo; riflette che l'uomo isolato per un atto di astrazione del filosofante, in realtà non esiste; in realtà l'uomo nasce nel consorzio e convive nel consorzio. Laonde prendendo a considerare l'uomo come parte del consorzio umano, stabilì che tale era il carattere delle facoltà individuali da doversi sviluppare nella comunione degli altri uomini e da ricevere vigore ed impulso a svolgersi dalla medesima. Condotta così a studiare la natura del consorzio umano, avvertì che la natura del medesimo imponeva dei limiti allo svolgimento individuale, i quali limiti erano tali da formare dei doveri e dei diritti; cioè diritto nell'individuo di potersi giovare dei soccorsi che può apprestargli il consorzio pel suo perfezionamento, e dovere del medesimo di prestarsi per ajutare e cooperare al perfezionamento dei suoi simili; quindi dovere nel consorzio di cooperare al perfezionamento dei singoli componenti; e diritto nel consorzio di esigere che ciascun componente del medesimo concorra al perfezionamento di tutti gli altri.

Così dal fine della morale fu condotto a connettere essenzialmente colla medesima ed a studiare la natura, il carattere e le relazioni di quella prima società umana, cioè della società domestica, la quale, comunque si considerino gli uomini ampliati in popolazioni, non è meno il fondamento ed il vincolo di tutta la società civile. Dimostrando adunque la società primitiva collegata in guisa coll'individuale ben essere che da lei nascessero e solamente in forza di lei si rannodassero quei vincoli, i quali pure debbono stringere

gli uomini in quello stato, a cui pel bene dell'individuo e per l'utilità della specie sono naturalmente portati, condusse l'Etica sino a quel punto in cui deve arrestarsi per non invadere il campo della Politica, alla quale, dalla natura dell'associazione e del governo spetta desumere i principii e le regole che rispondono al fine dell'associazione ed alla natura dell'uomo individuale. Ed anche in questa seconda parte lo Stellini si allontanò da Aristotile. Perciocchè movendo dal principio, che le facoltà umane nell'individuo isolato manifestano la loro insufficienza per svolgersi convenientemente, epperiò richiedersi l'efficace concorso degli altri uomini, stabiliva che non solamente la eccellenza del fine proposto all'uomo quaggiù consiste nel virtuoso operare, ma ancora il mezzo essenziale per abilitare ciascuno a raggiungerlo; quindi deduceva le basi di ogni ragione di vivere sociale come conseguenze del fine della società e come premesse della felicità individuale, di maniera che non si potessero quelle da queste separare senza disconoscere e rompere la natura umana.

Volendo poi che la sua dottrina morale potesse verificarsi colla maggiore felicità, procurava che lo svolgimento degli argomenti procedesse in modo che per attestarne la verità, ciascuno non avesse che a rintracciarne i principii nella coscienza ed attenderne la conferma dalla esperienza di se medesimo. È vero che assegnò alla morale quel fine stesso che le aveva fissato Aristotile, e che S. Tommaso interpretando Aristotile aveva pure ritenuto, cioè di procurare all'uomo quella felicità che può raggiungersi nel corso della vita presente, ma non imitò lo Saggiato nel restringerla al punto da far perdere la speranza di una felicità superiore alla terrestre. Senza entrare nel campo della Teologia considerò gli attributi della natura umana in rapporto così intimamente connesso colla umana felicità, che mentre il retto esercizio delle facoltà segna la via più facile e più sicura per conseguire il temporale benessere, indica pure

che l'operare virtuoso è anche l'unica via per raggiungere una felicità più durevole e più compiuta.

In questo modo nella Morale dello Stellini tutte le questioni sono intimamente legate al concetto fondamentale della sua dottrina, abbracciano nella loro universalità il benessere di tutta la specie umana, sono di conforto ai virtuosi, non pesano che ai tristi, e non atterriscono che i colpevoli.

Ricordiamo finalmente, che se lo Stellini nel disporre i suoi pensieri intorno alla dottrina morale seguì l'ordine tenuto da Aristotile, nell'esporsi volle e seppe imitar Platone, adoperando colorito di stile, grazia e vigore d'immagini per agire insieme sulla intelligenza e sul cuore, per convincere e persuadere. La qual cosa non poteva riuscire difficile allo Stellini, il quale alla profonda conoscenza delle due letterature classiche riuniva ingegno potente, immaginazione ardita e feconda, resa ancora più pronta e vigorosa dalla consuetudine dei Poeti, dei quali era studiosissimo non tanto per alleviamento degli studi metafisici, quanto perchè trovava in essi la pittura degli usi e delle opinioni delle società primitive.

L'illustre Tommaseo, nella Nota citata, muove tali censure alle dottrine dello Stellini da obbligarci a prenderle ad esame. Il Tommaseo riprova anzitutto che lo Stellini trasportando nelle cose morali le ipotesi fisiche, abbia scritto « io la fo alla Newtoniana: poste alcune leggi per esperienza note, ne deduco le conseguenze, senza *nè indagare nè determinare la ragione* delle leggi stesse ». Queste parole si trovano in una lettera dello Stellini al padre Giambattista Giuganini, nè si possono valutare nel loro vero significato disgiunte dagli antecedenti e dai conseguenti. Quando Stellini pubblicò il suo saggio non mancarono critici che lo appuntarono di irreligione. Ecco ciò che rispose Stellini: « quella parte, in cui più facilmente poteva darsi luogo a qualche equivoco, l'ho letta prima di darla fuori ad un uomo dotto, ed in materia di religione scrupoloso piuttosto che de-

licato; ed avendolo interrogato su questo punto, non ho veduto che ei vi facesse alcuna difficoltà. Di fatto io la fo alla Newtoniana. Poste alcune leggi per esperienza note, ne deduco le conseguenze, senza nè indagare nè determinare la ragione delle leggi stesse ». Con queste parole a noi sembra che non si trasportino per nulla le ipotesi fisiche nelle cose morali, ma semplicemente che s'indichi che lo Stellini vuole seguire nelle sue investigazioni il metodo di osservazione; ed in vero, così continua egli: « la legge nel nostro caso è che la natura umana è dotata di varie facoltà per operare; e che queste facoltà non sono tutte egualmente facili a mettersi in atto, nè hanno tutte la stessa forza..... Donde poi sia nata la diversità della forza, e dell'agevolezza o difficoltà, che s'incontra nell'esercizio di queste facoltà, non tocca a me nè cercare nè stabilire. Epicuro lo attribuiva alla natura dell'uomo che non può essere diversa da quello che è; Platone alla malignità della materia che impedisce la mente; noi Cattolici dalla fede illuminati, dal peccato originale lo riconosciamo ¹ ». Dove sono, adunque, le ipotesi fisiche trasportate nelle cose morali?

« Lo Stellini, continua il Tommaseo, difende contro il Grozio la massima aristotelica, che pone il buono morale nel mezzo tra due estremi; massima che ha il suo lato vero, ma può essere facilmente frantesa, e far l'uomo degli incessanti progressi e della propria perfezione nemico ». Noi rispondiamo anzitutto che non vi è questo pericolo, quando s'intenda bene in che consiste questa mediocrità, imperciocchè i Peripatetici ammettono: « plurimas quidem virtutes » esse, quibus nulla mediocritas sit delinita, tantoque puriores sint, quanto liberius quemcumque modum, sive finem excesserint, si objectum ipsum virtutis spectetur; aliquem tamen modum, sive mediocritatem requiri in circumstantiis illis, quibus virtutis actus exeri et ad obje-

¹ Lettera citata.

» ctum dirigi contingat. Sic tanto nobilior est charitas
 » quanto vehementior fuerit, tanto purior religio quanto
 » vividior, cum religionis, et charitatis objectum maximum
 » et infinitum sit; ideoque nunquam satis, aut nimium Deum
 » diligere, venerari, peccatum odisse possumus; in ejusmodi
 » tamen religionis et charitatis artibus peccari posse, nisi
 » debita materia seligatur, in qua virtutis actus debiti loco
 » et tempore producantur' ». Dunque la mediocrità intesa
 in questo senso non può far l'uomo degli incessanti pro-
 gressi e della propria perfezione nemico; e tanto meno può
 farlo, quando si ricordi che secondo Stellini « virtus cum
 » comētus quidam sit, ad se pulchra specie captum ani-
 » mum ultro allicit; et cum multis prosit, multorum ad-
 » mirationem commovet, impensumque studium » ».

« Il libero arbitrio allo Stellini, continua il Tommaseo, non pare tutt'uno con la volontà, ma *inserto* e *implicato* in quella: e osa dire che nei beni evitenti non c'è libertà; perché egli la pone nel poter sospendere l'assentimento; e non nell'assentire pensato ». Ci duole di dover anche in questo punto contraddire allo illustre scrittore. Ben lungi dal criticare lo Stellini perchè a lui non pare tutt'uno il libero arbitrio e la volontà, noi ci dichiariamo pienamente del suo avviso. Noi sosteniamo che la volontà e la libertà sono due figlie gemelle della attività radicale dell'anima umana. I filosofi sostenitori della libertà possono dividersi in due classi; gli uni concepiscono la libertà come un derivato della volontà, gli altri la riguardano come una facoltà primitiva; si usano in generale i due vocaboli promiscuamente per esprimere la stessa potenza; ma un'analisi accurata prova che la volontà e la libertà sono due rampolli dell'attività radicale, e quindi due potenze nate ad un punto, simili nella essenza del fine, diverse nel loro prin-

* Corsini, *Ethicæ* pag. 360.

* *Prælectio* 2. pag. 247.

cipio, implicando la volontà l'elemento della necessità, ed escludendolo la libertà. Rosmini e la sua scuola appartengono alla prima classe; per essi la libertà non è alcun ché di *primitivo*; ma uno svolgimento, un perfezionamento della volontà. Stellini, Segretan ed altri appartengono alla seconda: ed ecco per quali ragioni.

Se la libertà non è un'attività primitiva ma un derivato della volontà, come mai la volontà, la quale opera fatalmente, può generare una facoltà che agisce liberamente? non è egli supporre che una facoltà si trasformi in un'altra specificamente diversa? diciamo specificamente diversa, perciocché la differenza non è soltanto accidentale ma essenziale. Difatti il concetto della libertà inchiude quello della responsabilità, epperiò del merito e del demerito, laddove quello della volontà lo esclude.

Insomma, o la libertà primitiva è contenuta nell'attività radicale o no; se vi è contenuta non è più un semplice sviluppo della volontà; nel secondo la libertà è impossibile, giacché non può inesistere nella volontà la quale opera fatalmente né venire alla esistenza in un subito, perché non si trova prima nella attività radicale. Adunque con molta ragione Stellini sostiene che il libero arbitrio, la libertà non è in alcun modo la stessa cosa che la volontà. Ciò posto, è manifesto che per Stellini la libertà non consiste nella scelta, nella elezione tra varie volizioni, ma precisamente nel potere di fare o non fare una cosa, di dare o sospendere l'assentimento. Ma l'oggetto della libertà è il bene; e se il bene è evidente la libertà, vi aderisce. Quelli che ripongono la libertà nella elezione, debbono ammettere sempre più beni presenti alla libertà, perché l'elezione sia possibile; ma coloro, che sostengono che la libertà è un'attività primitiva, sostengono pure che l'elezione non è essenziale alla libertà, e quindi la libertà sussiste anche quando non ha luogo l'elezione.

« Altrove, continua l'illustre Tommaseo, lo Stellini parla

di facoltà naturali l'una all'altra contrarie; e di movimenti naturali dell'animo, che o mai o ben di rado con la ragione convengono, ch'è un calunniare la *natura* ». Siamo tanto lontani dal credere che Stellini abbia voluto calunniare la *natura*, chè troviamo questa stessa dottrina insegnata da tale la cui autorità non può non essere ammessa dall'illustre Tommaseo. San Paolo non solamente parla di una *peccati lex*, di una cupidigia di peccare, che domina nelle nostre membra, ma insegna pure: « caro concupiscit adversus » spiritum, spiritus autem adversus carnem; hæc enim sibi » invicem adversantur ¹ » — Virtus est iram cohibere, cupi- » ditatem compescere, libidinem refrænare; nam fere omnia, » quæ fiunt injuste, atque improbe, ab his oriuntur affe- » ctibus ² ». Valgono queste sole citazioni per dimostrare che Stellini affermando, che vi sono nell'uomo facoltà che si avversano e movimenti che ben di rado convengono colla ragione, non insegnò nulla che non sia conforme alla verità.

« L'umana felicità naturale, continua Tommaseo, è secondo Stellini, della morale l'unico *fine*: e a questa egli promette per premio (ognun sa quanto certo e quanto sufficiente), la sicurezza e la giocondità della vita, e la copia delle cose che conferiscono agli agi di quella ». Lo Stellini nel Commentario sopra citato, dopo aver tracciato il piano del suo insegnamento da noi riferito, continua: « questo è il piano che mi sono proposto per non allontanarmi dal sistema di Aristotile, che non ha preso a considerare altra felicità che la puramente umana, non avendo egli di mira che formare ottimi cittadini, ed atti a costituire un'ottima repubblica. Quindi viene comunemente accusato d'essere un filosofo troppo materiale e pochissimo religioso. Se questa accusa fosse legittima, essa tanto più dovrebbe valere contro di un filosofo cristiano, che dalla fede illumi-

¹ Galat. 65.

² Laectanotius Tust. VI.

nato deve dirigere tutte le opere sue all'altra vita. Ma credo che per essere in questo proposito esenti da ogni ingiusta imputazione, basti che i principii, che si stabiliscono per la felicità della vita presente, non sieno incompatibili con quella della vita avvenire. Questo è l'ultimo grado, a cui possa arrivare la ragione umana pura, che non voglia far uso della Rivelazione: essendo ciò riservato intieramente alla Teologia, colla quale Aristotile, che io ho l'obbligo di spiegare non ha relazione alcuna. Tutto quello, che si trova dalla legge divina proibito, si troverà qui parimente contrario alla rettitudine, che la ragione prescrive alle umane facoltà; benchè tutto quello, che l'Evangelio consiglia di fare per agevolarci la strada alla beatitudine eterna, e levarci di mezzo gli ostacoli, che ci si attraversano, non si trovi qui proposto. E questa è la massima difficoltà che si possa opporre al nostro metodo ».

« Ma se si prende a considerare la cosa più d'appresso, si vedrà primo che le cose dall'Evangelio consigliate di fuggire non sono tali, perchè sieno in se stesse cattive, ma perchè servono solamente d'intoppo ad un bene maggiore, e per l'abuso, che l'uomo ne suol fare comunemente. Onde l'abbracciarle come parti della nostra felicità presente non è fallo d'altra spezie che d'imprudenza e di presunzione ».

« In secondo luogo esaminando il nostro sistema si troverà, che anche in questa parte ei non è molto lontano dai consigli Evangelici; non potendosi ottenere quell'armonia, che si prescrive nelle facoltà umane e nell'uso degli oggetti loro, senza essere obbligati a fare sacrificio di talune cose, che prese assolutamente potrebbero senza colpa godersi. Laonde, quand'anche non si segni la strada che della vita presente, per li medesimi passi può tendersi alla futura, quando vi si aggiungono i lumi e le mozioni necessarie ». Adunque Stellini non è un moralista che ripone assolutamente il fine della morale nella felicità naturale presente, ma invece sostiene che la felicità presente è connessa colla fu-

tura, e l'operare virtuoso che è condizione della felicità naturale è pure la condizione della felicità oltremondana quando vi si aggiungono i lumi e le mozioni necessarie, le quali cose non sono date dalla Filosofia ma dalla Rivelazione.

L'illustre Tommaseo ci pare più che severo contro dello Stellini laddove scrive « lo Stellini ripete quella volgare distinzione che è fondamento e quasi scusa alle dottrine di Gian Giacopo; dico la distinzione dell'uomo in *stato assoluto* dall'uomo stretto in vincoli di Società; come se l'uomo potesse mai viverne fuori ». Non sappiamo comprendere come questa distinzione possa scusarsi nel Rousseau, e biasimarsi così duramente nel nostro autore. Ma vi ha di più. Questa distinzione conduce Rousseau a stabilire la favola del contratto sociale; mentre nello Stellini non serve ad altro che a facilitare lo studio dello svolgimento delle facoltà umane ed a fissarne i limiti; quindi a concludere con maggior forza che l'uomo abbisogna del consorzio dei suoi simili per perfezionarsi; ed a dedurre ogni ragion di vivere sociale dalle reciproche relazioni che uniscono ciascun individuo umano colla società, e la società coi suoi membri.

« Ripete, continua il Tommaseo, la favola dello stato selvaggio: se non che nel narrare il passaggio a civiltà, gli mancano e le fantasie buie e le splendide visioni del Vico. Errori sono i suoi non di chi vola, ma di chi va balzelloni. Onde a dichiarare codesto maraviglioso passaggio ei vi dirà seccamente « *eventus ipse rerum sensim immites ad lenitatem mores converterunt* ». Concediamo, se così piace, che allo Stellini manchino e le fantasie buie e le splendide visioni del Vico, ma abbiamo più di un dubbio nell'ammettere che lo Stellini per ispiegare il passaggio dallo stato selvaggio allo stato di civiltà, non faccia altro che affermare seccamente « *eventus ipse rerum sensim immiles ad lenitatem mores converterunt* »; perciocchè se si può dissentire dallo Stellini riguardo al modo con cui egli tenta di render ragione di questo passaggio, non si può certa-

mente non accordare al medesimo un ingegno maraviglioso nel coordinare i fatti e gli argomenti che potevano confermare la sua ipotesi coll'analisi dello svolgimento delle facoltà umane, e coll'esame delle origini e dei progressi delle opinioni spettanti ai costumi. Lo stato selvaggio da cui prende le mosse lo Stellini non è una favola, ma un'ipotesi filosofica, la quale è confermata dalla storia tanto antica quanto recente; e sgraziatamente le narrazioni dei viaggiatori che hanno visitato alcune isole dell'Oceania, per esempio quelle di Sandvich non discordano affatto dalle supposizioni dello Stellini. Ma Stellini non poteva ignorare il racconto mosaico, il quale distrugge la favola dello Stato selvaggio? rispondiamo che ignorava tanto poco il racconto mosaico, che anzi recitò una bellissima orazione intorno al modo di interpretare le sacre scritture. Ma in primo luogo, volle trattare il suo argomento appoggiandosi ai dati della ragione umana pura senza far uso della Rivelazione, ed era perfettamente nel suo diritto. Inoltre la Storia del popolo di Dio non esclude, ma suppone quella di altri popoli, e le tradizioni e le storie che si riferiscono a questi popoli confermano precisamente l'ipotesi Stelliniana. In fine Stellini non prende le mosse dallo stato selvaggio per concludere con Hobbes che lo stato naturale dell'uomo è la guerra, ma per dimostrare che l'uomo abbandonato alle sue forze non arriva allo stato di civiltà che coll'aiuto e coi soccorsi degli altri uomini, e quindi a stabilire come fondamento di ogni ragion sociale di vivere, la massima fare agli altri ciò che vorremo fatto a noi stessi e non fare agli altri ciò che non vorremmo fatto a noi stessi. « Lo stile dello Stellini, conchiude l'illustre Tommaseo, è senza precisione, freddo e poveramente verboso ». A questa stregua lo stile dello Stellini ha tutti i difetti senza avere un solo pregio. Il Fabbroni dice bensì « licet latine luculenter sciret Stellinius, » non vitavit tamen in dicendo obscuritatem », ed altrove ripete lo stesso lamento intorno alla oscurità non infrequente

degli scritti Stelliniani. Ma se gli scritti dello Stellini spesso lasciano a desiderare per chiarezza non è a dire che il suo stile sia sempre senza precisione, freddo e poveramente verboso. Abbiamo addotti sufficienti esempi che dimostrano il contrario. Ma per iscusarlo della oscurità vi è una ragione ben più potente. Essendosi egli assunto di spiegare l'origine ed i progressi delle opinioni riguardanti i costumi coi soli dati della ragion naturale, non credeva di poter con tutta sicurezza enunciare le proprie libere opinioni; perciò nel proemio al Saggio medesimo, già avvertiva non doversi tutta ed almeno sempre non potersi mostrare agli uomini le verità, epper ciò spesso « infuscari eam, atque decolorari » de industria necesse est, ne vulgi oculos offendat, ac re- » spuatur a vita communi¹ ». E con tuttociò non poté evitare le accuse di Spinosismo ed Obbesismo, e se non valsero ad intristirlo, fu perchè la purità dei suoi costumi e l'austerità della sua religione gli fecero il cuore saldo come la sua virtù. Adunque l'oscurità del suo stile ha una doppia ragione; la prima è nella novità delle cose che egli imprese a trattare; la seconda, nel pericolo ragionevole in cui si trovava di potersi spiegare chiaramente. Non fu chiaro, non perchè non potesse, ma perchè non volle. Adunque sebbene siamo lontani dall'approvare e tanto meno lodare lo stile dello Stellini, tuttavia non possiamo convenire che il medesimo sia senza precisione e poveramente verboso.

Sebbene non entri nel nostro intento di far conoscere quanto lo Stellini fosse valente nella Matematica, nella Medicina, nella Anatomia da non parere esagerato l'elogio che ne faceva l'Algarotti, scrivendo che il P. Stellini « potrebbe leggere nel corso di un anno scolastico su qualunque cattedra. . . . nelle cose agibili, che sono fuori della sua sfera, se gli diano pochi dati, ei si udirà ragionare come il più perito ed il più pratico² », pure non possiamo non ricor-

¹ Ibidem pag. 99.

² Algarotti lettera al P. Galini.

dare qualche altro opuscolo che si riferisce più direttamente alla Filosofia. Tra questi merita speciale menzione il Dialogo di Platone il Parmenide compendiato dallo Stellini ed un saggio di classificazione delle scienze.

L'occasione del primo opuscolo fu di correggere i molti errori che erano incorsi nella traduzione del Serrano, e nello stesso tempo dimostrare il vero concetto di questo dialogo.

Nel definire l'uno di Parmenide lo Stellini s'attiene a ciò che ne lasciarono scritto Stobeo Laerzio e Plutarco nel Trattato, in cui difende Parmenide dalle accuse di Colote. Stellini seguendo Plutarco scrive « aver pensato Parmenide, che nella natura due generi di cose vi fossero, l'una delle quali coll'opinione, l'altra coll'intelletto e colla ragione si comprendessero. Quelle essere incostanti, varie, ed a mille cangiamenti soggette; di modo che non solo a diverse persone, ma ad una stessa eziandio non appaiono sempre le medesime: queste poi essere innate, perpetue, sempre a se medesime somiglianti nè cangiar mai di natura. Ciò che coll'intelletto s'apprende fu chiamato da Parmenide *Ente* ed Uno: *Ente* perchè eterno ed incorruttibile; uno, perchè simile sempre a se stesso, alcune varietà non patisce giammai. Ciò poi, che tocca i sensi volle egli che fosse di disordinata forma ed ognor mobile, siccome quello che infiniti cangiamenti ed affezioni ed ineguaglianze riceve¹ ». Lo Stellini però non diede l'ultima mano a questo suo lavoro, poichè dopo aver compendiato il Parmenide, emendati gli errori della traduzione del Serrano, e fatte osservazioni critiche intorno alle illustrazioni dell'Abate Conti al medesimo dialogo, non espose il suo sentimento intorno alla sostanza di questo dialogo, nè, come fece pel Menone, pel Liside, pel Filco da lui magistralmente riassunti ed illustrati, indicò qual fosse lo scopo a cui mirò Platone nel dettarlo. Il Conti nella sua disserta-

¹ Stellini *Ethices* l. 7 c. 6.

zione premessa alle illustrazioni del Parmenide, dopo aver recati alcuni passi del Filebo nei quali si parla del Parmenide, conchiude: « da questi passi deduco, che il fine di Platone in questo dialogo non fu che di allontanarci da quel meraviglioso e puerile, in cui facilmente si cade, quando non ben si distinguano i concetti della mente o si ami di trasformare i concetti in idoli, ed a realizzarli poeticamente, come faceano i pittagorici..... Platone qui mostra fin dove arrivar può l'ultima analisi, che i pittagorici faceano delle idee, oltre le quali il procedere era un'esporsi a pericolo di non più intendere quello che si dicea, come pur troppo è arrivato ad alcuni scolastici, che spingendo troppo oltre le questioni ontologiche osarono fin di negare il principio di contraddizione, ed affermarono che l'infinito si raggruppasse in un punto¹ ».

È notissima la divisione dalle scienze proposta dal Verulamio, e le modificazioni introdotte dagli autori della Enciclopedia perchè noi ne teniamo parola. Non così nota è quella premessa dal Chambers al suo dizionario universale e giova accennarla brevemente. Il Chambers divide anzitutto la cognizione in naturale e scientifica, artificiale e tecnica. Suddivide la prima in sensibile e razionale, e sotto quella pone la storia naturale, sotto questa la Fisica, la Metafisica, la Matematica e l'Etica. Suddivide la seconda in interna ed esterna, alla interna riduce la Logica: alla prima classe della cognizione esterna da lui divisa in reale e simbolica, riferisce la quantità dei corpi, la loro struttura, e le relazioni di essi alla preservazione e perfezione degli animali, dei vegetali e dei corpi inorganici; alla seconda classe la Grammatica, l'Araldica, la Rettorica e la Poesia. Lo Stellini nel suo *nuovo sistema delle cognizioni umane*, che per altro lasciò incompiuto, incomincia con dividere la cognizione umana in sovranaturale od ispirata, i cui dati sono som-

¹ Loco citato pag. 45.

ministrati dalla Rivelazione, e naturale da noi colle nostre forze acquistata. Stabilito quindi l'oggetto della cognizione sovranaturale, della quale non fa più parola, passa a tratteggiare l'oggetto della cognizione naturale.

Questa secondo lui comprende: 1. La storia delle cose dalla natura e dall'uomo operate; 2. La riduzione delle cose a sistemi artificiosi e la indagine dei principii da cui dipendono; 3. L'applicazione delle cose conosciute e dei principii ritrovati agli usi umani.

Alla prima specie di cognizione naturale lascia il nome di storia — alla seconda dà il nome di Filosofia contemplativa; alla terza di Filosofia operativa. La storia secondo Stellini porge la materia: la Filosofia contemplativa le dà la forma e l'operativa l'adatta all'uso. Riduce prima tutti i generi di storia a due capi cioè alla storia della Natura ed alla storia dell'uomo; suddivide la prima in sei specie e la seconda in undici, senza però determinarle con nome particolare ma solamente colla indicazione dell'oggetto.

Oggetto della Filosofia contemplativa è la natura, l'uomo e Dio in quanto può conoscersi col solo lume della ragione. La Filosofia contemplativa che ha per oggetto la Natura si divide in Matematica — Foronomia — Astronomia fisica — Trigonometria sferica — Astronomia apparente — Geografia astronomica — Fisica generale — Fisica speciale — Chimica — Geologia — Botanica e Metereologia. La Filosofia contemplativa che ha per oggetto l'uomo si divide in Anatomia — Medicina — Psicologia da cui derivano la Logica, la Grammatica e la Rettorica — in Ontologia e Morale naturale; la quale è fondata sulla limitazione delle forze umane, e riguarda la tranquillità della vita di ciascheduno come suo ultimo fine, e c'insegna a rassegnarci agli avvenimenti che non sono in poter nostro, e a non desiderare cose superiori alle forze umane, che ciascheduno ha in se conosciute.

Dalla considerazione della limitazione delle forze umane

e dall'uso e necessità che hanno gli uomini di vivere in compagnia, nasce la scienza del Diritto universale, da cui prendono i loro principii la Morale individuale, l'Economica e la Giurisprudenza.

Finalmente dai principii della Ontologia e dalla considerazione delle opere della natura nasce la *Teologia naturale*, d'onde deriva una nuova scienza che può chiamarsi *Giurisprudenza divina* la quale dà le regole della vita degli uomini in qualunque stato considerati in rapporto con una felicità che non termina colla vita.

Da ultimo la Filosofia operativa, tante arti suggerisce all'industria umana quante sono le classi delle cose che essa considera, e quanti sono i modi nei quali esse possono variamente combinarsi e variamente toccare con diletto il nostro senso o la nostra fantasia.

L'autore a questo punto interrompe la classificazione delle parti della Filosofia operativa.

Sebbene lo Stellini non abbia apportato l'ultima mano al suo sistema di classificazione delle scienze, tuttavia anche da questo saggio risulta, primo che il sistema proposto dallo Stellini può dirsi certamente nuovo, poichè si discosta tanto da quello di Bacone, che da quello di Diderot e da quello di Chambers nel punto fondamentale della divisione; in secondo luogo, specialmente la classificazione della Filosofia contemplativa deriva evidentemente dal concetto della Filosofia da lui svolto nelle opere da noi esaminate; epperò non adattò il suo sistema filosofico ad una classificazione preconceputa, ma dedusse questa dal suo medesimo sistema filosofico.

Non possiamo enunciare il giudizio che noi ci siamo formati delle opinioni filosofiche dello Stellini, se non tocchiamo qualche cosa delle sue lettere raccolte nel sesto volume delle opere varie pubblicate per cura del dotto ed affettuoso discepolo dello Stellini, il p. Evangelio.

Le lettere dello Stellini possono facilmente dividersi in famigliari e scientifiche. Nelle prime mostrasi prudente nel

reggere se stesso e nel consigliare gli altri, di animo pronto e tranquillo, temperatissimo nei suoi piaceri, facile ad aprire il cuore all'amicizia senza però legarsi troppo strettamente; laonde il Fabbroni scrisse: «quamquam aptus esset » ad conjungendas amicitias et amicos coluerit, 'habenas » tamen amicitiae laxissimas habere voluit, quas vel adducere » ret cum vellet, vel remitteret' ». Del resto memore dei benefizi ricevuti, nemico dell'adulazione, dell'orgoglio e della impostura; il ritratto che fa di se nelle sue lettere corrisponde a capello a quell'esemplare di virtù tante volte tratteggiato nelle sue opere morali. Ebbe nemici ed invidiosi non pochi, pure: « ipse ob invidiae obtreptionem nullum » fecit detrimentum existimationis, sed quoad virtutum laudem » crevit. In omnibus rebus singulari fuit industria ac prudentia; eluxitque semper in eo gravitas morum, mens casta » et integra, et non vulgaris modestia, sive hanc esse dicas » non elatam de se opinionem, sive continentem in animo » moderationem cupiditatum, sive, ut stoicis placuit, scientiam earum rerum, quae agantur, aut dicantur, loco suo » collocanda* ». Il che sebbene fosse scritto dal Fabbroni prima che fossero pubblicate le lettere famigliari dello Stellini, è mirabilmente confermato dalle stesse lettere, dalle quali e dalle testimonianze degli scrittori contemporanei dello Stellini risulta che il medesimo fu un vero sapiente e realizzò colle opere quell'armonia dello svolgimento delle facoltà in cui aveva riposta la virtù.

Delle lettere scientifiche alcune hanno speciale attinenza col suo sistema morale: così nella lettera al padre Giuganini, risponde alle accuse fatte alle dottrine insegnate nel Saggio e con nuovi argomenti le illustra e conferma. Nella lettera 67.^a dopo avere con finissimo discernimento rilevato i pregi di alcune opere di Condillac, esamina il *Trattato delle*

* Stellini vita T. XII pag. 344.

* Ibidem.

sensazioni, che dice aver ricevnto da pochi giorni. Incomincia a stabilire che il procedimento analitico per indagare la natura delle sensazioni è utilissimo; ma l'assicurarsi che l'analisi delle sensazioni si possa portare fino ai primi elementi non crede tanto facile; quindi il pericolo di confondere funzioni, che si suppongono appartenere ad un elemento semplice incompleto che invece spettano ad un elemento complesso: ovvero di attribuire ad elementi separati, funzioni che non convengono che al composto, e di fare effetto di un solo quello che risulta dall'armonia di tutti o dei principali elementi. E ciò essere tanto più facile a verificarsi nell'analisi psicologica dove essendo il medesimo « lo scomponete e lo scomposto, può facilmente accadere che l'uomo intiero non porti seco tutto il suo, ma ne lasci qualche cosa nell'uomo diviso ». E siccome il Condillac riassumendo nel principio del capo settimo del suo trattato delle sensazioni ciò che crede aver dimostrato antecedentemente, scrive: « ayant prouvé que »
 » notre statue est capable de donner son attention, de se »
 » ressouvenir, de comparer, de juger, de raisonner, d'ima- »
 » giner; qu'elle a des notions abstraites, des idées de nom- »
 » bre, de durée; qu'elle connaît des vérités générales et »
 » particulières; qu'elle forme des désirs, se fait des pas- »
 » sions, aime, hait, veut; qu'elle est capable d'espérance, »
 » de crainte et d'étonnement; qu'elle enfin contracte des »
 » habitudes; nous devons conclure qu'avec un seul sens »
 » l'entendement a autant de facultés, qu'avec les cinq réu- »
 » nis »; così lo Stellini dopo aver confutati uno ad uno tutti gli argomenti del Condillac conchiude che « un uomo petrificato in tutte le parti della sua macchina, e sensibile nell'organo solo dell'odorato o sentirà o dormirà; e senza riflesso e memoria dello stato antecedente sarà svegliato dalle impressioni degli odori, che sopravverranno, e col terminare di ciascuno ricadrà nella insensibilità. Non avendo memoria, non avrà nozioni astratte, non avendo idee astratte, non avrà idea di personalità, nè potrà dir *Io*, nè

io sono un odore ¹». Lo Stellini considera quindi la statua condillachiana fornita degli altri sensi limitati, gusto ed udito, perchè anche in questo caso non vi è luogo a combinazioni di movimenti eccitati in diverse parti ed associati insieme in modo, che possano vicendevolmente risvegliarsi, come succede nella diffusione dei diversi gradi di sensibilità per tutti i punti minimi del corpo. Ma a questo punto lo Stellini interrompe il suo lavoro, sicchè diremo noi pure coll'Evangelio » Gran peccato, che un caso, qualunque sia, abbia a noi tolto il piacere di aver intiero questo nobilissimo scritto » perciocchè la confutazione di questa funesta dottrina n'avrebbe impedita la diffusione in Italia e tanti nobili ingegni, tra i quali il Leopardi, non sarebbero stati condotti a glorificare « l'infinita vanità del tutto ».

Intanto, sebbene si sentenzii che dopo Campanella l'Italia, eccettuato il Vico, non produsse più alcun filosofo, il Cousin avrebbe potuto dalle opere dello Stellini riconoscere che prima di Maine de Biran e di Royer-Collare il sensismo condillachiano era stato confutato da un Italiano.

Nelle lettere 65 e 78 dall'analisi della mente umana è condotto a considerare le più ardite sottigliezze del calcolo, la gravità dei corpi, gli abitatori dei pianeti, e dimostra che egli non restrinse i suoi studi ad una sola parte della natura, che conosce quanto scoprirono i più sagaci indagatori degli arcani naturali e che alle loro ingegnose congetture ne sa aggiungere di nuove non meno ingegnose. Nella lettera 30 addita la via da tenersi per apprendere negli avvenimenti dei secoli andati il modo di dirigere sè e gli altri con prudenza e saviezza. Nella lettera 68 esamina le versioni fatte da dottissimi uomini delle più pregiate opere greche, e porge larghe prove della sua perizia nel Greco e della acutezza della sua critica.

Insomma dall'insieme di tutte le svariate opere che uscirono

¹ Opere varie vol. 6. pag. 219.

dalla seconda penna dello Stellini risulta più che provata la verità dell'elogio fattone dall'Algarotti, quando affermava che lo Stellini avrebbe potuto leggere da qualunque cattedra nel corso d'un anno.

Volendo ora raccogliere in poche parole, secondo il nostro modo di vedere, i pregi ed i difetti delle dottrine dello Stellini ci parve che i medesimi possono ridursi ai seguenti.

Diciamo anzitutto che le opere maggiori dello Stellini essendo scritte in lingua latina, ed il suo stile sebbene non poveramente verboso, lasci però molto a desiderare dal lato della chiarezza, non poterono nè diffondersi nè esercitare una grande influenza sulla educazione della gioventù. Il suo *Saggio* se fosse stato scritto in lingua italiana, e Stellini poteva farlo con gran vantaggio anche della lingua filosofica, avrebbe avuto ben altra efficacia sulla filosofia italiana. Il *Saggio* dello Stellini ammirato dagli scienziati, giudicato da uomini dottissimi Inglesi e Francesi valere più di una biblioteca di opere intorno alla stessa materia, « omnium hujusmodi rerum scriptorum Bibliothecas unum superare » rimase quasi ignoto all'Italia.

Un'altra cosa che nocque alle dottrine dello Stellini, si è di non aver egli medesimo pubblicato la sua grand'Etica, la quale non è che uno svolgimento dei principii stabiliti nell'orazione inaugurale e nel *Saggio*. Egli non potè o non volle ordinare e limare i suoi innumerevoli manoscritti, e se dal padre Barbado « *Herculis laborum exantlatum dixeris* » in assequendis ordinandisque iis, quæ scripta consignaverat » Stellinius, — vereor tamen, aggiunge il Fabbroni, ut plane » satisfaciant iis, qui cupiditatem habent ita noscendi scientiam, ut illis perspicua sint, omnique ex parte composita, » quæ traduntur, præcepta¹ ». Laonde se non è meraviglia che il solo pensiero di leggere quattro volumi in foglio, e sei in ottavo possa privare anche uno studioso del piacere

¹ Loco citato pag. 540.

di prendere cognizione direttamente delle dottrine stelliniane, deve tanto meno meravigliare che dalla gioventù appena si conoscesse e si conosca il nome di Stellini.

Nè vuolsi tacere che tanto il *Saggio* quanto le *due prelezioni* da noi esaminate, furono vivamente attaccate ed incolpate di gravissimi errori. Il primo errore di cui fu incolpato, e quello stesso di cui parla l'illustre Tommaseo, cioè che lo Stellini avesse introdotto nelle cose morali le ipotesi fisiche; ma dopo ciò che abbiamo osservato altrove questa incolpazione non ha alcun fondamento.

Ma ciò che si può riprendere forse con ragione, e che non fu notato dal Tommaseo, si è che nella prima *prelezione* pare che insegni, primo: che il concetto di Dio non avrebbe avuta altra origine che dal sentimento della impotenza in cui era l'uomo nello stato di rozzezza di sottrarsi alle miserie della vita prodotte dalle cause fisiche: « ex iis, » quæ non aliunde sibi quam ex rerum vicissitudine temporumque varietatibus accidere perincommode sentiebant, » impendere sibi vim divinam quandam humana omni potentior homines conjectarunt, eamque sibi placandam » observantia cultuque aliquo statuerunt¹ ». Se lo Stellini nella sua prima *prelezione* non avesse insegnato che, come dalla contemplazione dell'ordine e dell'armonia che regna nell'universo sensibile l'uomo è indotto ad ammettere leggi fisse ed una mente² suprema ordinatrice; così *a fortiori* deve ammettere leggi morali fondate nella natura stessa delle facoltà umane e nella destinazione dell'uomo, è certo che potrebbe credersi che inclinasse a quel detto di Orazio:

Coelo tonantem credidimus Iovem

Tanto più che aggiunge: « conjecturam cum ultro subor- » tam moderatores societatis excoluerunt et confirmarunt » eventorum iteratione subinde renovatam, ex rebus præ » sertim improspers alte defixam in animis² ». Donde ri-

¹ Loco citato.

² Ibidem.

cava che le cerimonie e il culto sarebbero stati stabiliti dai legislatori « ut abditæ illius potentiæ cultus in animis hominum minum altius insereretur, ac præcipue rudiores in officio continerentur ». Nè abbastanza solidi argomenti apporta nella citata *prelezione* per istabilire il concetto della Provvidenza, scrivendo « atque cum subinde ficeret, ut simul peragerentur ea, quibus excellentior obscure provisa potentia coli solebat et evenirent ea prospere, quæ suspiciantur et optabantur, ideæ rerum secundarum et curæ, consilii, providentiæ permeantis universum, et res humanas administrantis inter se colligari adeo cœptæ sunt, ut alterum alterius efficiens existimatum sit »¹. Laonde solamente col progresso del tempo, gli uomini essendosi dirizzati, epperiò sviluppata gradatamente l'idea del giusto e dell'onesto, si sarebbero formata un'idea più compiuta della divinità e della provvidenza e quindi della immortalità dell'anima.

Confessiamo che questi passi presi isolatamente farebbero dubitare della bontà delle dottrine morali dello Stellini. Ma se si giudicano dall'insieme del suo sistema, allora possono dar luogo ad una più benigna interpretazione.

I pregi della dottrina Stellaniana possono ridursi ai seguenti.

Primo, Stellini stabilisce con precisione i limiti della scienza filosofica e Teologica, partendo da dati certi, cioè dalla natura della cognizione, dall'aspetto sotto cui considerano il loro oggetto e dai sussidi di cui si valgono per costruire la scienza. La Filosofia per Stellini è una scienza indipendente da qualunque altra, con metodo proprio, con istrumenti proprii cioè l'osservazione tanto esterna quanto interna, tanto ontologica quanto psicologica. La Filosofia mira specialmente al perfezionamento delle facoltà umane, il quale non può ottenersi fuori del consorzio degli'altri uomini.

¹ Ibidem.

Le leggi morali sono fondate nella natura delle facoltà umane e nel fine dell' uomo; la virtù individuale consiste nell' armonico svolgimento e perfezionamento di tutte le facoltà; la virtù sociale è riposta nell' armonico svolgimento e perfezionamento di tutti gl' individui componenti il consorzio sociale. Il fine del consorzio è l' incolumità ed il perfezionamento di tutti i suoi membri; il fine della virtù in questa vita è la felicità naturale; quindi l' ultima conseguenza della perfezione umana è una soddisfazione pura solida e costante, quanto la natura delle cose lo può permettere, e per tutta la società è l' acquisto ed il possedimento dei massimi beni, di cui la vita umana è capace, quali sono la tranquillità, la sicurezza e l' abbondanza di tutte le cose che possono rendere la vita amabile.

Ma se diverso è l' aspetto sotto cui la filosofia e la Teologia studiano il loro oggetto e diversi i mezzi ed i sussidii di cui si avvalgono, l' oggetto però è il medesimo. Quindi tanto l' una quanto l' altra muovono dallo stesso principio; e non solamente muovono dallo stesso principio, ma debbono ancora pervenire allo stesso termine. La morale rivelata ha per fine la felicità oltreterrena; la morale naturale, la felicità terrena; ma questa indirettamente mira pure alla felicità oltremondana; laonde sebbene nella morale naturale non si segni la strada che della vita presente, per li medesimi passi però può tendersi alla futura, quando vi si aggiungano i lumi e le mozioni necessarie.

Stellini vuole la Filosofia indipendente dalla Teologia, perchè quella deve reggersi colle sole forze della ragion naturale; ma non pretende che i risultati a cui perviene la Filosofia debbano contraddire, a quelli della Teologia; al contrario egli sostiene che l' una e l' altra mirano al perfezionamento morale dell' uomo; che tutto ciò, che è contrario alla rettitudine che la ragione prescrive alle umane facoltà è egualmente contrario a ciò che prescrive la scienza rivelata; ed infine che i principii, i quali la Filosofia stabilisce per

la felicità della vita presente, non solamente non sono incompatibili colla felicità della vita futura, ma ne sono la base.

Adunque, osiamo dire francamente, che si possono rigettare alcune opinioni dello Stellini, ma non i concetti fondamentali della sua dottrina. La sua Etica ha il merito grande della unità sistematica: ogni parte è trattata magistralmente con ampiezza di vedute, con largo svolgimento delle materie, e con profonda dottrina storica. E si può affermare con certezza che alla stessa epoca non si troverebbe nè in Italia nè fuori un'opera così compiuta intorno alla dottrina morale. Che cosa mancò adunque allo Stellini perchè formasse una Scuola? Alle ragioni già addotte vuolsi ancora aggiungere che lo Stellini non condensò in pochi volumi i suoi pensieri sparsi in una farragine di dissertazioni, di prolegomeni, di prelezioni, oltre quelle che si trovano nel *Saggio* e nella sua grande Etica. Secondo il nostro modo di credere tutti gli scritti dello Stellini possono ripartirsi in quattro classi, lasciando da una parte i puramente letterari, critici, matematici, medici, chimici e via discorrendo, cioè in Metafisici, Psicologici, Morali e Storici. Appartengono alla prima classe la dissertazione « *de intelligentia* », le elucubrazioni sopra i Dialoghi di Platone, il saggio di classificazione delle scienze, e la prolusione in cui si stabiliscono i fondamenti della morale; alla seconda classe, le due prelezioni, il *Saggio* intorno alla Natura dell'uomo, il *Saggio* intorno alle dottrine di Condillac ed altre dissertazioni latine che si riferiscono allo stesso oggetto; alla terza, tutta la parte dottrinale della grand' Etica, e la dissertazione intorno alla educazione; alla quarta, tutta la parte Storica dell'Etica, il saggio *de ortu et progressu morum*, e la dissertazione *de sensu morali*. Ma tutti questi differenti scritti si rannodano al concetto fondamentale del perfezionamento armonico delle facoltà umane e del fine dell'uomo.

Adunque può dirsi che Stellini spaziò largamente per

tutto il campo della Filosofia; ma la sua mente era dominata da un'idea fondamentale, per cui egli fu veramente filosofo originale e sistematico. Se lo Stellini avesse coordinato egli medesimo i suoi scritti, e soprattutto esposto le sue idee in Italiano con quella lingua purgata e collo stile piano, preciso, naturale cui usò in molte delle sue opere italiane, non dubitiamo di asserire che egli avrebbe potuto formare una Scuola da opporre un argine alla invasione del Condillachianismo.

Diciamo per ultimo che se l'Etica dello Stellini fosse venuta in luce quando l'Italia pregiava l'antica lingua come retaggio di non tenue ed antica gloria, nè aveva appreso dagli stranieri a sprezzare i suoi più nobili ingegni col dimostrare di non conoscerli o non curarli, avrebbe certamente avuto tale celebrità, da non mancarle nè traduttori nè commentatori. Essendo invece venuta alla luce nel tempo in cui era generalmente intiepidito il fervore dell'idioma latino, e leggi nè forti a reggere i costumi nè sagge almeno per accordarli coi nuovi interessi e bisogni perseverando a proscrivere dal pubblico insegnamento ogni altra lingua che non fosse la latina, doveva tutto ciò necessariamente concorrere a diminuire l'importanza delle opere Stelliniane. Aggiungiamo finalmente che la scienza astrusa per se medesima, il nuovo aspetto sotto cui era riguardata, l'impegno di venirla presentando in relazione immediata coi fondamenti della vita reale, la sistematica coordinazione delle molteplici questioni al suo principio regolatore, l'erudizione svariata e recondita nell'illustrarla, ed una latinità quanto nervosa e florida altrettanto difficile, furono cagione che lo Stellini, fosse udito dalla cattedra più con curiosità che con frutto e fosse tacciato di oscurità prima per debolezza degli uditori, quindi per interesse del volgo dei letterati ed infine per invidia degli scienziati medesimi.

Adunque nulla mancò allo Stellini per essere filosofo ori-

ginale per formare una scuola, mancarono bensì allo Stellini la piena libertà di esporre nella lingua italiana le sue dottrine, ed i tempi non ancora maturi per compiere questa salutare riforma.

Giunti al termine di questi studi sentiamo il bisogno di raccogliere in poche parole le cose finqui discorse, per accertarci se abbiamo raggiunto la meta che ci avevamo proposta.

Se il nostro debole giudizio non va errato, ci pare di aver dimostrato con ragioni ed argomenti non prima addotti: 1.º che la filosofia moderna non incomincia *col discorso del metodo* pubblicato da Cartesio nel 1637; 2. che le opere stampate in Francia intorno alla filosofia cartesiana non hanno ancora indicato chiaramente che cosa vi sia di veramente originale nella medesima, e che cosa Cartesio abbia imitato o preso dagli altri filosofi; 3. che dalla prima parte del nostro Saggio si rileva facilmente di quanto la filosofia di Cartesio vada debitrice alle opere dei pensatori italiani da Petrarca fino a Galileo e Campanella inclusivamente; 4. che nessuno dei critici francesi da noi esaminati comprese o volle comprendere l'importanza della riforma del metodo di filosofare incominciata e compiuta in Italia, primachè Cartesio pubblicasse il suo tanto celebrato *discorso del Metodo*; 5. che da nessuno di loro si volle confessare la grande riforma operata nello studio delle scienze cosmologiche da Leonardo da Vinci, da Varolio, da Sarpi, da Cesalpino, da Eustachio, da Faloppio, da Galileo, primachè Bacone imprendesse la pubblicazione delle sue opere; 6. che l'originalità di Cartesio in più di una invenzione, a lui attribuita da'suoi compiacenti ammiratori, deve essere negata per le ragioni addotte da Ugenio, da Uezio, da Leibnizio da Bruckero, da Vico, l'ignoranza delle quali negli ammiratori postumi di Cartesio non trova alcuna plausibile scusa; 7. che il superbo disdegno con cui gli storici recenti della Filosofia trattano i pensatori italiani da Campanella in poi, ha la sua

ragione nella nostra indolenza e nel fastidio che noi dimostriamo delle cose nostre; laonde ci calzano a capello le parole di Cicerone, là dove scrive: « satis mirari non queo » unde hoc sit tam insolens domesticarum rerum fastidium* ».

Difatti se da due secoli niuno degli storici della Filosofia si occupò dei pensatori italiani, la colpa è tutta nostra; perciocchè noi stessi loro abbiamo fornito più di un argomento, perchè credessero che veramente eravamo degni dell'oblio in cui siamo caduti. Dei due scrittori italiani che dettarono la storia della Filosofia, l'uno chiude la sua esposizione coll'esame delle opere di Cartesio; l'altro sebbene assai posteriore a Cartesio, non parla, ed ancora con molta leggerezza, che delle opere di Vico e Genovesi. Si può in qualche modo scusare il Capasso; ma in nessuno il Buonafede. Dopo questi il primo che avrebbe dovuto prendere in esame le opere dei metafisici italiani per aprirsi il campo al suo saggio intorno alla *Critica della conoscenza* è Pasquale Galuppi, che mentre esamina le opinioni di molti autori stranieri, i quali non facevano che riprodurre sotto altre forme dottrine già insegnate in Italia, non nomina mai alcun filosofo italiano vissuto prima o dopo di Cartesio; e nelle sue lettere filosofiche non solamente non cita mai un pensatore italiano; ma anche egli suppone che la Filosofia moderna incominci con Bacone e con Cartesio. Rosmini tocca in varii luoghi delle sue opere dei metafisici italiani del secolo XVI e XVII, ma non ne dice abbastanza per far conoscere il complesso delle loro dottrine; mentre poi si mostra non solamente critico severo ma ingiusto, quando parla di Romagnosi, di Gioia, di Foscolo e di Mamiani. Il Gioberti in vari luoghi parlò del Vico e di altri metafisici italiani a lui anteriori; ma nemmeno egli trattò delle loro dottrine in modo da dimostrare quanto esse abbiano contribuito all'incremento della Filosofia moderna.

* De Finib. lib. 4º §. III.

Qual meraviglia adunque se il Wendt nega ogni originalità ai pensatori italiani dopo il Vico, del quale però nulla dice, ed il Cousin sebbene celebri l'opera della *Scienza nuova* e nomini una volta il Genovesi, affermi tuttavia che l'Italia dopo Campanella non produsse più un grande pensatore; qual meraviglia se il Degerando nomina appena l'autore del *Saggio sopra i costumi* senza nemmeno indicarne il contenuto; qual meraviglia se sentiamo continuamente ripetere che l'inventore del metodo sperimentale è Bacone; mentre è un fatto che furono i filosofi italiani quelli che intrapresero pei primi ad abbozzare la Storia della natura guidati dalla osservazione e dalla esperienza, e crearono la Fisica sperimentale! È egualmente per la nostra indolenza che quando si parla della restaurazione delle scienze morali, si celebrano i Grozii, i Pufendorfii, i Seldeni e cento altri stranieri, e non si nomina mai Gian Vincenzo Gravina, e la sua grande opera intorno alla Giurisprudenza romana, e le sue dottrine intorno ai principii del *Contratto Sociale*, sebbene la loro pubblicazione abbia preceduto il libro di Gian Giacomo Rousseau sullo stesso soggetto, il quale inoltre non fece che esagerarne le conseguenze; nè si fa mai cenno di Stellini e della sua *grande Etica* che al merito della originalità unisce quello della unità sistematica. Stando alle asserzioni degli storici recenti della filosofia che parlarono degli italiani, pare che niuno dei nostri abbia fatto fare un solo passo all'analisi delle idee e delle facoltà umane. Eppure il Sarpi ha prevenuto Locke in quasi tutte le parti del suo sistema; il Condillac non ha fatto quasi altro che svolgere e compiere la dottrina psicologica del Campanella¹; eppure Genovesi creava l'*Economia politica*, Verrì dettava il libro *dei Delitti e delle pene*, Gioia gettava le basi della *Statistica*, Draghetti confutava le dottrine ideologiche francesi e specialmente quelle di Condillac e di Bonnet, e proponeva un suo

¹ Tennemann Tom. 11. §. 299.

sistema originale delle facoltà dello Spirito umano; Baldinotti nel suo « Tentaminum metaphysicarum » presentava una sottile confutazione degli errori di Spinoza e di Hume sul principio di causalità, ed una critica della ragione pura di Kant: e finalmente per non essere infiniti, il Pini nella sua Protologia per originalità di vedute e sublimità di pensieri metafisici dava prove di un ingegno eminentemente filosofico.

Ma il vezzo di giudicare *a priori* degli studi filosofici in Italia durerà fintantochè alcuno dei valorosi cultori della Filosofia non imprenderà a dettarne la storia per dimostrare coi fatti che gli stranieri da due secoli non furono solamente severi ma ingiusti verso di noi.

Già il Conte Mamiani col suo *Rinnovamento* ha dato un forte impulso per svegliarci del nostro letargo, e noi abbiamo veduto con soddisfazione citato il suo libro dal Millet. Il Bertinaria nel suo discorso sulle vicende della filosofia italiana rivendicò pure agli italiani meglio di una invenzione, e dimostrò che anche nel passato secolo essi non furono sempre servili imitatori. Nè vogliamo tacere che anche il traduttore del compendio del Tennemann, l'abate Fontana, accennò nei suoi supplementi ad alcuni dei filosofi sopranominati, sebbene parlando dello Stellini non aggiunga gran cosa a ciò che ne disse il Corniani.

Ed infine non dobbiamo nemmeno passare sotto silenzio che il Barone Winspeare pubblicava nel 1843 due volumi col titolo di *Saggi di filosofia intellettuale*, il primo dei quali è un compendio di Storia della Filosofia. Ma sgraziatamente la parte che riguarda i filosofi italiani è la meno trattata seriamente, come abbiamo veduto dove discorre di Pomponazzo, Telesio, Bruno e Campanella, e parlando dello Stellini, si sbriga con queste parole: « Sebbene col cominciare di quel secolo (il XVII), apparisse un altro raro ingegno, qual fu Jacopo Stellini, il quale per la universalità del sapere empì l'Italia della sua fama; pur tuttavia non seppe egli dipartirsi dalla dottrina di Aristotile e di Cassendi ».

Il quale giudizio dimostra sufficientemente che l'autore dei saggi non aveva letto le opere dello Stellini.

Noi siamo di avviso che la Storia della filosofia italiana è ancora un desiderato, e ben meriterebbe dell'Italia che fosse da tanto da porvi mano e condurla a termine. Nè sono certamente i cultori delle scienze filosofiche capaci di assumere questa fatica che mancano in questo momento all'Italia; i nomi di Mamiani, di Bertini, di Conti, di Berti, per nominarne alcuni, sono abbastanza noti in Italia; e l'ultimo col suo saggio intorno alla vita del Bruno, pubblicato nella nuova Antologia di Firenze, ha fatto vedere abbastanza quanto potrebbe fare in più largo campo. Laonde non disperiamo di vedere alcuno di questi illustri pensatori dettare la storia della Filosofia italiana, per dimostrare che, se l'Italia contribuì più di qualunque altra nazione alla restaurazione della Filosofia moderna, anche dopo Cartesio ebbe ancora pensatori originali che furono ingiustamente dimenticati dagli Storici della Filosofia.

INDICE

PARTE PRIMA

ANTECEDENTI DELLA FILOSOFIA CARTESIANA

- CAPO I. — *Se la Filosofia moderna sia incominciata da Cartesio* pag. 1
- CAPO II. — *Quando nacque l'opinione che la Filosofia moderna incominciò con Cartesio* » 108

PARTE SECONDA

DEL CARTESIANISMO IN ITALIA

- CAPO I. — *Vicende del Cartesianismo in Italia verso la fine del secolo XVII ed in principio del XVIII.* » 161
- CAPO II. — *Filosofi eclettici, Giambattista Capasso, Fortunato da Brescia e Odoardo Corsini.* » 176

PARTE TERZA

STATO DELLA FILOSOFIA IN ITALIA VERSO LA FINE DEL SECOLO XVII ED IN PRINCIPIO DEL XVIII

- CAPO I. — *Filosofia scolastica alla fine del secolo XVII.* » 267
- CAPO II. — *Filosofia peripatetica, Muratori, Giacomo Faggiolati e Giacomo Stellini.* . » 280



3

134



